جامعة الزقازيق
كلية الآداب
قسم الفلسفة

الحاكمية فى الفكر الإسلامى المعاصر

(أبو الأعلى المودودى – سيد قطب – حسن حنفى)

بحث لنيل درجة الدكتوراه فى الفلسفة – كلية الآداب

إعـداد
عبد القادر العجيلى احميد النجار

إشـــــراف
أ. د/ سعـــيد مــــراد
أستاذ الفلسفة الإسلامية – كلية الآداب
جامعة الزقازيق

١٤٢٨هـ – ٢٠٠٧م

إهـــداء

أهـدى هـذا العمـل المتواضـع إلـى زوجتـى وأولادى محمـد، وأحمـد، ونـدى، وبشـرى، وإيناس.

إلى كل من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى.

إلى كل من عَلمَ فعَلمَ فأخلص لله فسهل الله لـه طريقاً إلى الجنة.

إلـى كـل مـن وقـف بجـوارى محبًـا مخلصًـا لله وساهم فى ظهور هذا العمل المتواضع للنور.

أسـأل الله تبـارك وتعـالى أن يهـدينا الحكمـة وفصـل الخطـاب ويـدخلنا فسـيح جناتـه مـع النبيـين والصـديقين والشـهداء والصـالحين وحسن أولئك رفيقا.... أهدى هذا العمل.

الباحث

عبد القادر العجيلى احميد النجار





الشكـــــر والتقـــديـــر

الحمـد لله رب العـالمين والصـلاة والسـلام علـى خـاتم رسـله وأنبيائـه محمد ρ وعلى آله وأصحابه ومن نهج نهجهم وسار على سبيلهم، وبعد.

أتوجـه بـوافر الشـكر وخـالص الاحتـرام والتقـدير إلـى أسـتاذى الفاضـل الأسـتاذ الـدكتور/سـعيد مـراد – **أسـتاذ الفلسـفة الإسـلامية كليـة الآداب جامعـة الزقازيق. الذى أدين له بعد الله – عز وجل– بالامتنـان العميق والفضل لما قام به من جهد معين خلال مشوارى الطويل فى البحث والدراسة حيث قام بملاحظتى ومتـابعتى وإرشـادى بملاحظاتـه العلميـة الغاليـة وعاملنى معاملـة الأخ والصديق ولم يبخل بأية مساعدة طلبتها منـه، فكانت توجيهاتـه بمثابـة منارة اهتدى بها ونبراساً يضيء طريقى ولم يدخر أى عطف وحنـان علـىّ أثناء إعداد هذه الرسالة، فجزاه الله عنى خير الجزاء.**

كما أتقدم بخالص الشكر وفائق الاحترام والتقدير إلى

الأستاذ الـدكتور/حسن حنفـى– **أسـتاذ الفلسـفة ورئـيس الجمعيـة الفلسـفية المصرية كلية الآداب جامعة القـاهرة، الذى فتح لـى صدره وأجاب علـى كل اسئلتى.**

أتوجه بخالص الشكر والتقدير إلى الأستاذ الدكتور/ محمد محمود أبو قحف– **أسـتاذ الفلسـفة الإسـلامية بجامعـة الزقـازيق ورئـيس لجنـة المناقشـة علـى مراجعة ومناقشة هذا العمل. فجزاء الله عنى خير الجزاء.**

كما أتقدم بالشكر والتقدير إلى الأستاذ الدكتور/ زين الدين مصطفى الخطيب– **أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة طنطا ورئـيس القسم وعضو لجنـة المناقشـة على مراجعة ومناقشة الرسالة، جزاه الله عنى خير الجزاء.**

كما أتقدم بخالص الشكر والتقدير إلى قسم الفلسفة بجامعة الزقازيق.

وأخيراً اتقدم بالشكر والتقدير إلى كل من قدم لي نصيحة أو معلومة أو ملاحظة أو نقد بنـاء لأن كل ذلك سـاعدنى علـى إخراج بحثـى وإنهائـه علـى الصورة التى اتمنى أن تكون لائقة. وأرجو من الله أن يتقبل عملـي هذا وأن يجعلـه خالصـاً لوجهـه. فهو الموفق والهـادى إلـى سـواء السبيل وهو نعم الوكيل ونعم النصير.

الباحث
عبد القادر العجيلى احميد النجار

الفهـــــــــرس

المقدمـــة

برز في الفترة الأخيرة على مستوى الفكر الإسلامي المعاصر مصطلح الحاكمية الذي طرحه بعض المفكرين الإسلاميين،وتلقفته بعض الحركات الإسلامية واتخذت منه محورا وهدفا للوصول إلى السلطة ولمواجهة النظم السياسية المختلفة، وتكفير المجتمع، ودمجه بالمجتمع الجاهلي.

لقد اختلف المفكرون الإسلاميون في تحديد مصطلح الحاكمية وتأصيله وتحديد مدى إسلاميته ومدى ملائمته للظروف الإسلامية الراهنة، فثما اتجاه يرى أن هدا المفهوم إسلامي يعبر عن جوهر نظرية الإسلام وأنه يجد جذوره في أصول التشريع الإسلامي المتمثلة في الكتاب والسنة وقد استند أنصار هدا الرأي على أبى بكر وتأميره عليهم قبل الشروع في تجهيز الرسول صلى الله عليه وسلم ودفنه وقد اعتبر هدا دليلاً أساسيا لشرعية الخلافة عند أهل السنة والجماعة وقد أكد الأئمة في المذاهب السنية الأربعة المشهورة {الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنبلية}.

أما الاتجاه الآخر فإنه يرى أن هدا المصطلح ظهر عند المسلمين بعيد حادثة التحكيم الشهيرة بين الإمام على بن أبي طالب ومعاوية رضي الله عنهما عندما انفصلت طائفة من إتباع الإمام على رضى الله عنه المسماة بالخوارج معلنة المقولة المشهورة لا حكم إلا لله وقد غالت هذه الطائفة في تفسير هده الآية إذ كفرنا عليا ومعاوية ومن شايعهما ونزل على حكم التحكيم الحاكمين.

فالحاكمية الإسلامية هي التي من خلالها نطل على المشروع التاريخي الإسلامي الذي يقضى بنا إلى تأسيس الخطاب السياسي الحاضر على ضوء ماضي ثري بالمذاهب والتيارات والفرق المتعددة كمقولة تكررت مع الأصوليين لتصطدم بالضرورة مع تيارات أخرى مطروحة حول هدا الصدد في مقدمتها المشروع الغربي الذي تبنت أطروحاته السياسية تيارات مختلفة عربية وإسلامية تناولت موضوع الحاكمية في العالم الإسلامي، إلا أن هده التيارات وإن اشتقت بعض مفاهيمها من الآخر إلا أنها لم تخرج عن السياق الإسلامي المتمثل في الحاكم والمحكوم معا. فالخلافة الإسلامية قامت على ما اتفقت عليها الأمة وتعني مشاركة المحكوم في نظام حكمه وهو مصطلح دو صلة بالإئتمار أي التشاور.

الشورى هي المبدأ الأساسي في الإسلام وتأكد دلك في قول الله سبحانه وتعالى:

الشورى ٣٨.

إن مشاركة المحكوم في نظام حكمه على مبدأ الشورى هو معنى الحاكمية الذي ينطلق منه الباحث و يرتضيه مجالا لأطروحاته وهو الأمر الذي دفع الباحث إلى تسليط الضوء الأكاديمي على كل ما يرتبط بهذا السياق ومناقشة الآراء المختلفة حول الموضوع في محاولة الفصل ما بين الإسلام على حقيقته وما بين الإسلام السياسي فالإسلام ثورة حقيقية تقدمية هدفه تأسيس مجتمع إسلامي متطور متقدم لا من أجل تأسيس قطيعة مع الماضي بل من أجل تطويره نحو الأفضل ومازال هدا الأمر قائما في عصرنا الراهن

الذي يواجه فيه الإسلام تحديا من قبل الآخر إلا أن الحاكمية تظل مشروع المستقبل الذي يقدمه العقل العربي قائما على الاعتراف بالتعدادية وبالآخر المختلف وهذا لعمري مناط الحاكمية و لمعالجة هدا الموضوع فقد تم تقسيم البحث إلى مقدمة سبعة فصول وخاتمة تتضمن نتائج البحث ثم ذيلنا البحث بقائمة و بأهم المصادر والمراجع العربية والأجنبية التي استعنت بها في البحث فجاءت محتويات البحث كما يلي:

التمهيد وعنوانه: الحاكمية من حيث اللغة والاصطلاح.

في الفصل الأول وعنوانه: الحاكمية والتاريخ فقد عرضنا فيه لموقف المودودي من الأنظمة السياسية المعاصرة وعرضنا لموقف المودودي من الأديان والفكر القومي والعلماني والإسلام والديمقراطية.

أما الفصل الثانى: فقد تناول الحاكمية عند المودودي وفيه عرضنا لمفهوم وأبعاد الحاكمية عند المودودي والدراسات النقدية لهدا المفهوم.

أما الفصل الثالث: فقد تناول أثر أفكار المودودي فى الفكر السياسى المعاصر. وعرضنا في هدا الفصل فكر المودودي وانتشاره في العالم حيث ترجم إلى عدة لغات مختلفة.

أما الفصل الرابع وعنوانه: الحاكمية لدى سيد قطب وقد أوضحنا من خلال هدا الفصل أثر أفكار سيد قطب في تصوير مفهوم الجاهلية والحاكمية.

أما الفصل الخامس: فقد عرضنا من خلاله أثر أفكار سيد قطب على عصره، وعلى الفكر السياسي المعاصر بصفة عامة.

أما الفصل السادس وعنوانه: اليسار الإسلامى عند حسن حنفى؛ فهو يعرض لأهم الأفكار التى تناولت اليسار الإسلامى وأهدافه ومهامه باعتباره نظرة فكرية لمعالجة الواقع العربى الإسلامى.

أما الفصل السابع وعنوانه: مفهوم الحاكمية كمشروع ورؤية منهجية للمجتمعات الإسلامية المعاصرة؛ وعرضنا فيه لأهم الأفكار التى تناولت موضوع الحاكمية فى المجتمع العربى الإسلامى.

أما بخصوص المنهج فقد اتبع الباحث فى إعداد هذه الرسالة منهجية تتمثل فى:

١) المنهج التحليلى الوصفى فى عرض القضايا التى تتعلق بموضوع الدراسة.

٢) المنهج التاريخى الاسترشادى فى عرض القضايا ذات الصلة بموضوع الدراسة ذات البعد التاريخى.

٣) الاعتماد على الأصول والمراجع الأصلية.

تمهيد

الحاكمية من حيث اللغة والاصطلاح:

إن من أهم المصطلحات المستخدمة فى هذا البحث كما هو واضح من العنوان مصطلح "الحاكمية".

١- الحاكمية فى اللغة:

كلمة حُكْم ومشتقاتها في اللغة، لها عدة استخدامات: "فهى تعنى القضاء فيقال:"حكم بينهم" وحكم له وحكم عليه. والحكم بمعنى القضاء، أصله المنع، يقال حكمت عليه بكذا، إذا منعته من خلافه فلم يقدر على الخروج من ذلك، واحتكموا إلى الحاكم وتحاكموا، وحاكمه إلى الله وإلى القرآن؛ إذا دعاه إلى حكمه وحكموه أى جعلوه حكماً، وحكمه فى ماله فاحتكم وتحكم"[١].

ويقول ابن منظور: "فى أسماء الله الحسنى الحكم والحكيم.و هما بمعنى الحاكم وهو القاضى وقيل الحكيم: ذو الحكمة عبارة عن معرفة أكثر الأشياء بأفضل العلوم".

والحكم: العلم والفقه والقضاء بالعدل وهو مصدر حكم يحكم.

الحاكم: منفذ الحكم والجمع حكام: وهو الحكم.

وحاكمه إلى الحكم: دعاه وفى الحديث: وبك حاكمت أى رفعت الحكم إليك، ولا حكم إلا لك، وقيل: بك خاصمت فى طلب الحكم، وحكموه بينهم: أمروه أن يحكم.

---

(١) الراغب الأصبهانى: مفردات غرائب القرآن، إعداد وإشراف محمد أحمد خلف الله، مكتبة الأنجلو المصرية، ط١، ص١٢٦.

والحكمة: القضاء. "وأحكمت الشيء فاستحكم صار محكما"[١].

أما الأصبهانى فقد عرف الحكم:

الحكم: أصله منع منعاً للإصلاح، ومنه سميت اللجام حكمة الدابة فقيل: حكمته، وحكمت الدابة منعتها بالحَكَمَة.

وكذلك: حكمت السفينة واحكمتها.

والحكم بالشيء: أن تقتضى بأنه كذا أو ليس كذا – سواء الزمت ذلك غيرك أو لم تلزمه.

قال تعالى: ↓ ❒◆❶⬧✂ ❍⌧▤⬧☺⇳☞←🏱 🖃♦✓✍×♦ ✂✍☪❑✍❑➴ 🕮❒♌ ✌❒♦⬂▤➚☺←❑✂☎ 🖃⌘✍✍⓪⬂➔⌧⑨⇳✌✍ 🗐 ↑[٢].

وقال تعالى: ↓ ⑥⬧♦⬂▤➚☠⇱ 🖃⌘❍✍🕗 ❶⬧❒◆✂ ⇱♦⑨⇳✌⌸ ✌♓✍✡▤➚☠⬀ ↑[٣].

ويقال: وحاكم وحكام: لمن يحكم بين الناس.

والحكمة إصابة الحق بالعلم والعقل.

فالحكمة من الله تعالى معرفة الأشياء وإيجادها على غاية الإحكام[٤].

---

(١) ابن منظور، لسان العرب المحيط. إعداد وتصنيف. يوسف الخياط ونديم مرعش، دار لسان العرب. بيروت، مجلد (١) د. ث ص، ص ٦٨٨، ٦٨٩.

(٢) سورة النساء الآية (٥٨).

(٣) سورة المائدة الآية (٩٥).

(٤) الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصبهانى، المفردات في غريب القرآن، إعداد وإشراف د. محمد احمد خلف الله، مصر، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى سنة ١٩٧٠ ص١٨١.

جاء في تعريف الحكم في مختار الصحاح:

الحكم بالضم القضاء والجمع أحكام.

وحاكمه إلى الحاكم: دعاه وخاصمه.

والحكومة والحاكم: منفذ الأحكام[١].

٢- المعنى الاصطلاحى لكلمة الحكم:

كلمة الحكم بالإطلاق في المجتمعات المعاصرة، وفى معناها الاصطلاحى تنصرف إلى أي مدلول سياسي؛ فيقال نظام الحكم، أو أداة الحكم فى هذه الدولة ديمقراطيّ، أو استبداديّ، أو جماهيريّ. وشكل الحكم فى هذه الدولة ملكيّ،

أو جمهوريّ. وقد تأتي بدون أل التعريف ويلزم عندئذ تخصيصها.

وقد وردت كلمة (ح ك م) فى عدة معانى فى الأصول الشرعية:

أ) القضاء والفصل فى المظالم والخصومات:

ورد لفظ الحكم فى القرآن بمعنى القضاء والفصل فى المظالم والخصومات وعليه دلت كثير من الآيات وهو ما يقتضيه ويتضمنه معنى الحاكمية حيث إن الله تعالى وصف نفسه بالحاكم ينفرد يوم القيامة بالقضاء والفصل بين العباد فى نزاعهم واختلافهم الذى كان فى الدنيا قال الله تعالى:

↓ ♦✌☞⬧🔔 ☙▫⇦✎🔔⅄✐☞✁

✍✍➚📫 ☞✵☼✎☽ ☎✁▩❐🡐❸⌂☏⇩⌛♦☛⇔❧☞✁

☙▫⬃✓♦📪 ⌘☠⬧▤⌂❍ ⇳⑨⬧🔔 ⅄✐☞✁ ·♍✎☽ ✐☞⌂♑⑩✎▫

---

(١) الطاهر أحمد الزاوى الطرابلسى، مختار الصحاح، مصر. عيسى البابى وشركاءه، طبعة أولى سنة ١٣٨٣هـ، ١٩٨٤م، ص١٤٨-١٤٩.

✃☞⑩☜⬂➔♋⌛♦☞⑩♋ ↑[1]. يعنى بفضل قضائه فأسكن أهل الجنة. الجنة، وأسكن أهل النار. النار[2].

ب) الأحكام والاتقان:

تتضح هذه المعانى فى قوله تعالى:↓ ✃☜✍❷ 🗐
✍♋✌♦⌚🖪↖ 🕮↑❍⇳🗏⇖☺⊠💣⇳ ↗♦✃③♦⌚✌←❍←⌚
⚐➔☠▪ ▫➔⌚♉⇖🖬■💣⇳ ✍♋♊ ✏⅄☞➔♌⬃ ❍⊠🗏⇖⑩⚐✌
⌘⊠🖮♍❷❸✌ ↑[3]. يعنى أحكم الله: "آياته ثم فصلها بالأمر والنهى، وذلك أن أحكام الشيء إصلاحه وإتقانه، وأحكام آيات القرآن أحكامها من خلل يكون فيها أو باطل يقدر ذو زيغ أن يطعن فيه من قلبه"[4].

ج) الفهم والفقه والعقل والعلم:

ومن ذلك قوله تعالى: ↓ ❒♦☜⬧☺⬤☞ ✍♦🖬■⬀⊠
🕮❒⅄↗⑨⬤■←⌚ ❒♦✃☞♉⬄✌♦❑♦❽✃
↗♦✃✍⬧❹⬀✡☐⌚❍← ❍↖🗏⇖☺✞☞ ❒♦↖♋🖬▫☺✞☞ 🗐
❒♦✍⊠⓿⊠⌚☜♋①☙ ✞⬧♑⬂❽⌘❽

---

(١) سورة غافر الآية (٤٨).

(٢) الطبرى: جامع البيان عن تأويل القرآن، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م، ص١٣.

(٣) سورة هود الآية (١).

(٤) الطبرى: جامع البيان عن تأويل القرآن، مجلد ١١، ص١٨٠.

✃✍♐✉☺←⬥⇔❍🖎☪🙰✓✗⬥ ↑[1]. وتفسير هذه الآية جاءت بمعنى: "يعنى الفهم للدين والمعرفة وقيل الفهم بالعلم"[2].

د) الوضوح والإبانة:

فى قوله تعالى: ↓ ♎➔❑⬥ ✃✍✏⅄🔔🙰➑✓

🕮❒☼➑⬥✌⬥ ⬉⬥🖬■⓿✉🖮⮹ ✃✍♐✉▤🖎✌⬥🕔🖬❁

✌🙰☪⬀❍← ⬈⬥✃③⬥🕔💣⮜ 🖒❼⬥✉▤⬩☺⮹🕔💣⬈ ♎➔♊❍

🕮↑❻ ✃✍♐✉▤🖎✌⬥🕔🖬🖗 ❒⬥🕮↑⌘⮹❷⬉

✌⬉☞⬥⌖⬥🕔🖮⍜♑⮹🕔💣⮜ ☎ ↑ [3]. "أى أحكمت عباراتها فصارت واضحة المعنى بعيدة الاحتمال معينة المعنى لا شبهة فيها"[4].

هـ) النبوة والرسالة:

ومن ذلك قوله تعالى:↓ ❻⬥♋♌🖗 ♎⮹🖬⇔ 🖫🙸❼

❍⬉⌛⇩☺✞✍ ❒⬥🕮❒♐✉⬧🖎◗✉♉🙸🙹

🖅⍜✍✍♐🕔❍🕔🖬⍜⬧🖎✓▫☞ ↑[5]. وجاء فى تفسير هذه الآية:

---

(١) سورة القصص الآية (١٤).

(٢) الدمغانى: قاموس القرآن وإصلاح الوجوه والنظائر فى القرآن الكريم، ص١٤٢.

(٣) سورة غافر الآية (٤٨).

(٤) مجمع اللغة العربية، معجم ألفاظ القرآن.

(٥) سورة الشعراء الآية (٨٣).

"يعنى هب لى نبوة واجعلنى رسولاً إلى خلقك حتى تلحقنى بذلك من ارسلته من رسلك أى خلقك واصطفيته لنفسك"[١].

و) الحكم بالمفهوم السياسى:

ورد لفظ الحكم فى القرآن بمعناه السياسى فى آيات مختلفة حيث ربط معنى الحكم بالتحاكم إلى غير شرع الله من ذلك قوله تعالى:🡣

♌❒🕮 ♦♌❒←⑨③▩❷⇖③

❼■🖫⚯☽ ☎✃☑❑←☺☒✍✍⍓⊂♦☞♦③

☎✃▦❒🡣❺✍✍🡡🕮 ⇳⑨⬧🔔◆❒ ⚯☠❑⇗⬄🕔⅄⮌♍✍✃

♌❒🕮 ③♦▤⇖▦→❷⇖❒✃☎ ✍⚯❍⚯🕗 🡡[٢]. وجاء فى تفسير هذه الآية: "إن هذه اللآية دالة على وجوب الكفر بالطاغوت وعدم التحاكم إليه والطاغوت عند أهل اللغة كل ما عبد من دون الله وأطيع طاعة فيها معصية أو خضع له"[٣].

كما جاءت بعض الآيات فى سورة المائدة فى قوله تعالى: 🡣

❒◆✌♦♊ ♍⅄⚐⬄ ⑥⬧♦⍓▤⇗⚐ ✍⚯☺☐✍✎

🕮❒☼❽♦✌♦ ✃✍✎✦ ▫⬧🕯🡡❒🕯♍⬧🕔✵⬦✍⌨☐ ♎→☠⇖

(١) الطبرى: جامع البيان فى تأويل القرآن، ج١١، ص٨٦.

(٢) سورة النساء الآية (٦٠).

(٣) النحاس أبو جعفر: معانى القرآن الكريم، تحقيق محمد على الصابونى، مركز إحياء التراث الإسلامى، جامعة أم القرى، د.ت، ج٢، ص١١١.

[1]، وقوله تعالى:

[2]، وقوله تعالى أيضاً:

.[3]

ز) الملك:

ومنه قوله تعالى:

.[4]

وجاء فى تفسير هذه الآية: "الحكم والملك منصب سياسى به تتم إدارة الدولة وسياسة شئونها وتسيير أمور الشعب ورعاية مصالحه".

ح) ولاة الأمور:

---

(١) سورة المائدة الآية (٤٤).

(٢) سورة المائدة الآية (٤٥).

(٣) سورة المائدة الآية (٤٧).

(٤) سورة الجاثية الآية (١٦).

ويدل ذلك قوله تعالى: [1].

والخطاب واضح فى هذه الآية: "وموجه إلى أمة محمد صلى الله عليه وسلم بعدم التعدى وسلب أموال الآخرين بغير حق".

ط) الشريعة:

ويدل على ذلك قوله تعالى: [2]. أى قضاءه وفصله فى الحلال والحرام وغيرها من القضايا والأحكام وهى معنى الشريعة التى تتضمنها الأحكام والقوانين والتشريعات والأقضية المتعلقة بحياة الناس.

---

(١) سورة البقرة الآية (١٨٨).

(٢) سورة المائدة الآية (٤٣).

كما ورد معنى حكم فى المعاجم الفلسفية بعدة معانٍ منها:

"حكم في العرف إسناد أمر إلى أى آخر إيجاباً وسلباً، وإدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها وهو الحكم المنطقى، وفى الإصطلاح خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التحيز".

حكمه: الرأى السديد الذى يسلك بصاحبه المسلك الصائب .

الحكمة: هى علم الحكمة وهى علم نظرى، يبحث عن حقائق الأشياء على ما هى عليه فى الوجود بقدر طاقة الإنسان.

والحكمة: هى معرفة الحق لذاته والخير لأجله والعمل به وهو التكاليف الشرعية.

الحكومة: "نظام حكم أو مجموعة مؤسساته الحاكمة"(١).

وجاء تعريف الحكم فى الموسوعة الفلسفية:

حكمة Wisdom: تقليب الأمور على كافة وجوهها وإعمال النظر فيما ينبغى، والرأى السديد الذى يسلك بصاحبه المسلك الصائب.

و قد تصدر الحكمة عن معرفة واسعة ودربة محنكة، وحصافة بالغة، وبصيرة نافذة. الحكومة: **Government**: نظام الحكم فى الدولة أو مجموعة الهيئات الحاكمة. ويقسم أرسطو الحكومة إلى ثلاثة(٢) ملكية تخضع لحكم

---

(١) د. عبد المنعم الحفنى: المعجم الفلسفي، الدار الشرقية، ط١، ١٤١٠هـ- ١٩٩٠م، ص١٧٠-١٧١.

(٢) أرسطو طاليس: المعلم الأول- ترجمة ماجد فاخرى، بيروت، الطبعة الكاثوليكية، الطبعة الأولى لسنة ١٩٥٨، ص١٢٩ - ١٣٠.

ملـك، وارسـتقراطية، تخضـع لحكـم الأعيـان، وجمهوريـة تشـرك أعـداداً كبيرة من الناس فى الحكم، ولكن التقسيم الحديث للحكومات يتناولها من حيث الخضوع للقانون وباعتبار الرئيس الأعلى ومصدر السيادة، وتنقسم الحكومات مـن حيـث الخضـوع للقـانون إلـى: اسـتبدادية الحـاكم فيهـا صـاحب السـلطة المطلقـة، وقانونيـاً لا يجـوز للحـاكم أن يتصـرف إلا وفـق القـانون، وتنقسـم الحكومـات القانونيـة إلـى مطلقـة يضـع فيهـا القـانون جميـع الصـلاحيات بيد الحاكم، وتختلف عن الاستبدادية فى إنها تخضع للقانون ومقيدة يوزع دستورها الصـلاحيات بـين الحـاكم والسـلطات الأخـرى وتنقسـم الحكومـات مـن حيـث الـرئيس الأعلـى للدولـة إلـى ملكيـة تـؤول فيهـا السـلطة إلـى الحـاكم بالوراثـة، وجمهورية يتم فيها اختيار الحاكم بالانتخاب ولمدة محدودة"(١).

والمهم فى هذا التصنيف هو وجود سلطة دائمة لتمتلك زمام الأمور فى كل وقت بـالرغم من اختلاف أشكال الحكم المختلفة. كما ورد تعريف الحكم في المعجم الفلسفي الحكم في اللغة العلم ،والفقه، والقضـاء ،بالعدل والفصل والبث والقطع. تقول حكم بينهم أي قضاء وحكم له(٢).

وهذا التعريف يوضح "أن مفهوم الحكم يعنى القضاء وفض الخصومات بين الأطراف كما جاء تعريف الحكمة: **Wisdome**: (الحكمة العلم والتفقه قال تعالى: ↓ ❐◆☏•☽•⑨⇳ ↗◆✂✍•❹⬃✡□👓

---

(١) د. عبد المنعم الحفنى: المعجم الفلسفي، الدار الشرقية، ص١٧٠-١٧١.

(٢) المصدر نفسه، ص١٧٠-١٧١.

⧫◻◸☺⬁▤⬂♦⬃⬓ ✂ ⌘⌶◷◸☺⬃◑⬈ ↑[١] يعنى العلم والفهم والعدل، والكلام الموافق للحق، وصواب الأمر وسداده ووضع الشيء فى موضعه، وما يمنع من الجهل والعلة يقال حكمة التشريع وما الحكمة فى ذلك، والحكمة فى الفلسفة، أى معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم"[٢].

والحكومة:**government management**: حكم عليه الأمر وحكم بينهم حكماً وحكومة أى قضى، وحكموه بينهم أى أمروه أن يحكم يقال حكمً فلان فيما بينهم. وحكمه فى الأمر أى فوض إليه الحكم فيه.

وحكمت وأحكمت وحكمت بمعنى منعت ورددت. وتحكم في الأمر جاز فيه حكمه واحتكم فى الأمر قبل التحكيم واحتكم الناس إلى الحاكم وتحاكموا وتخاصموا إليه وحاكمه إلى الحاكم أى دعاه. وفى الحديث بك حاكمت أى رفعت الحكم إليك ولا حكم إلا بك والحاكم هو منفذ الحكم"[٣].

من كل ما تقدم نستخلص أن الحاكمية من الحكم وهذا ما يجعلنا نضيفها إلى الحكم للتعرف على حقيقتها وقد ذهب كثير من المفكرين إلى هذا كما يقول الهضيبى[*]: "ونحن على يقين أن لفظة الحاكمية لم ترد بأى من آيات الذكر الحكيم ونحن فى بحثنا في الصحيح من أحاديث الرسول عليه

---

(١) سورة لقمان الآية (١٢).

(٢) جميل صليبا، المعجم الفلسفى، دار الكتاب اللبنانى، ط١، ١٩٧٠م، ص٤٩٣.

(٣) المرجع نفسه، ص٤٩٧.

(*) المرشد الثانى للإخوان المسلمين فى مصر بعد وفاة الإمام حسن البناء.

الصلاة والسلام لم نجد منها حديثاً قد تضمن تلك اللفظة فضلاً عن إضافتها إلى اسم المولى عز وجل"[١].

أما د. فتحى الدريني فيقول: الحاكمية مصدر صناعي، يؤدى إلى نفس المعنى الذى يؤديه المصدر القياسى "الحكم" من ثم فإن سبيل معرفة معناها وبيان دلالاتها وتوضيح مضمونها هو البدء بجذرها اللغوى، (ح . ك . م) وما اشتق عنها من ألفاظ "حكم – حكام – حاكم – حكيم – حكمة – أحكمت – إحكام – محكمة" وردت وامتلأت بها الأصول "قرآناً وسنة"[٢].

أما د. رجب أبو دبوس[*] فيعرف الحكومة بقوله: (بأنها فعل ممارسة الحكم أو طريقة قيادة شيء أو شخص فهى ممارسة السلطان السياسي على الجماعة وتشمل الحكومة طريقة الحكم، وأجهزة الحكم، فحكم طبقة إما يعنى أنها تحكم أو بشكل عام تمارس تأثيراً حاسماً أو مبالغا فيه على الحياة السياسية فى المجتمع. أما أجهزة الحكم فتعنى ما يمارس من خلاله الحكم. والمعنى الحديث والشائع: (أن الحكومة تعنى السلطان الذى يحكم الدولة فتكون: سلطة، قوة، عمومية، سلطان، قدرة كما تشير إلى أولئك الذين

---

(١) حسن الهضيبي، دعاة لا قضاة، مصر، دار التوزيع والنشر الإسلامية، ط٢، (١٤٠٧هـ–١٩٨٧ف) ص٩١.

(٢) أنظر تعليق: د. فتحى الدرينى على بحث فهمى هويدى، "الحاكمية بين أهل الدعوة والقانون ندوة التيارات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي مالطا المركز الإسلامي مالطا. من ١٥ إلى ١٩الحرث"نوفمبر" ١٩٨٦م" منشورات رسالة الجهاد يوليو ١٩٨٧ ص١٥٥.

(*) باحث ومفكر ليبى معاصر. أستاذ بجامعة قاريونس، له العديد من المؤلف أهمها القاموس السياسى، ومشكلات فلسفية.

يمارسـونه. وتشـير الحكومـة إلـى السـلطان السياسـى، أدوات هـذا السـلطان "تنفيذى وتشريعى" كما تعنى الحكومة تنظيماً وهيكلاً سياسياً للدولة فتعطى معنى نظام والحكومة موقف سياسى يقوم فى دعم وتأييد السلطات ورغم اختلاف أشكال الحكومات فإنها تلتقى فى أنها تحكم"[١].

وقد عرض المودودى الاصطلاح إذ يقول: إن تصور الإسلام للحاكمية واضح لا تشوبه شائبة، فهو ينص على أن الله وحده خالق الكون، وحاكمه الأعلى وأن السلطة العليا المطلقة له وحده أما الإنسان فهو خليفة هذا الحاكم الأعلى ونائبه والنظام السياسى لابد وأن يكون تابعاً للحاكم الأعلى ومهمة الخليفة تطبيق قانون الحاكم الأعلى في كل شيء وإدارة النظام السياسى طبقاً لأحكامه"[٢]، ويرى المودودي أن الرسول هو ممثل حاكمية الله القانونية بقبول أوامر الرسول والتسليم بها دون نقاش، قال تعالى: ↓ ▫⧫☒•
🗐🙰✹☹⌧❍ 🙪♍❑⬉✡🙰✌⬀⧫⬉③ ⬧⬧ ⌧🖮🙰■🖃⧫❻⧫❑
⧫❷⌧⬈⌧⅄ 🙰⌧☺⑩🙰▫ ⌧🖰❑←☺⬀🙰▤⌧⧫⬉③
☑❼🙰🗴 ☎✁❑←⑨⬀♑⧫⑥ ⬧⬧ ▪☠➔🏲 ⬄🏲←♑❑✡⬀❹⧫🖃
🙰❍☺🙰♓✌ 🕭☯♊⧫❷⌧❍ ⬀☠🙰♒⬀❍→▦☼❑🕮

---

(١) د. رجب أبو دبوس، القاموس السياسى، دار الجماهيرية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، كانون ١٤٢٥-١٩٩٦، ص١١٦.

(٢) أبو الأعلى المودودى، الحكومة الإسلامية، دار المختار الإسلامي، الطبعة الأولى سنة ١٣٩٦هـ-١٩٧٦م، ص٧١، ٧٢.

❁💣☼⬂⑩•✍♦🔔 ☎✂❑←☺ⓘ&🖬❁○←④◆❒

✍■○⬄🖬ⓘ⑩☺✞ॐ ↑[1].

و يوضح المودودي "أن حكم الله ورسوله في عين القرآن – وهو القانون الأعلى الذى لا يملك المؤمنون ازاءه سوى اختيار سبيل الطاعة والانصياع فلا يحق لمسلم أن يصدر من نفسه حكماً فى أمر اصدر من الله ورسوله فيه حكماً والانحراف عن حكم الله ورسوله نقيض الإيمان وضده"[2].

كما تعرض سيد قطب لمفهوم الحكم فى الإسلام، حيث يقول: "تقوم نظرية الحكم فى الإسلام على أساس شهادة أن لا إله إلا الله" متى تقرر أن الألوهية لله وحده، بهذه الشهادة تقرر بها أن الحاكمية فى حياة البشر عن طريق تصريف أمرهم بمشيئته وقدره من جانب، وعن طريق تنظيم أوضاعهم وحياتهم وحقوقهم وواجباتهم وعلاقاتهم وارتباطتهم بشرعيته ومنهجه من جانب آخر "[3].

كما يقول سيد قطب: "والحاكمية والتشريع ابتداء في حياة البشر لا تكون إلا لله". وإن هذه الأمور من خصائص الألوهية التى يتفرد بها الله ،وأن من يدعى لنفسه هذه الحقوق ويزاولها فإنما يدعى أولى خصائص الألوهية وأن من يقره على إدعاء هذه الحقوق ومزاولتها ويتحاكم إلى ما يسنه من شرائع ونظم وأوضاع وقيم وموازين بغير سلطان من الله"[4].

---

(١) سورة النساء الآية (٦٥).

(٢) أبو الأعلى المودوى، الخلافة والملك، دار القلم، الكويت، الطبعة الأولى، ١٣٩٨– ١٩٧٨، ص١٧، ١٨.

(٣) سيد قطب، العدالة الاجتماعية فى الإسلام، دار الشروق، لبنان، الطبعة السادسة ١٣٩٩– ١٩٧٩، ص١٠٤.

(٤) المصدر نفسه، ص١٠٥.

أما د. حسن حنفى، فهو ينظر إلى نظام الحكم فى الإسلام:

أ) ليست الحكومة الإسلامية حكومة مطلقة يستبد فيها رئيس الدولة برأيه عابثاً بأموال الناس ورقابهم بل حكومة دستورية ليس بمعناها الغربى بل بمعنى أن القائمين بالأمر يتقيدون بمجموعة من الشروط المبينة فى القرآن والسنة. فالحكومة الإسلامية حكومة القانون الإلهى.

ب) فى الحكومة الإسلامية طاعة الجميع واجبة لله ففي الحكومة الإسلامية إذن تتمثل مبادئ مساواة الجميع أمام مبدأ واحد.

جـ) الحكومة الإسلامية ليست ملكية ولا شاهنشاهيه ولا إمبراطورية لأن الإسلام لا يفرط ولا يستهين بأرواح الناس وأموالهم[١].

بهذا العرض نكون قد وضحنا مفهوم المصطلح الأول "الحاكمية" من حيث اللغة والإصطلاح وإحتوى هذا المفهوم على رأى كل من المودودى وسيد قطب، وحسن حنفى، ولا يخفى على الدارس أن هناك وجهات نظر مختلفة حول الحاكمية أو الحكم فى الإسلام. كما سيزداد وضوحاً فى الفصول القادمة.

---

(١) للإمام الخمينى تقديم حسن حنفى فى الحكومة الإسلامية، ط١، ص١٤-١٥.

الفصل الأول

موقف المودودي من الأنظمة السياسية والفكر السياسي

(أ) موقف المودودي(*) من الفكر السياسي:

ينطلق المودودي في تحليله لفكره السياسي فى توضيح دور الإسلام في أصول الحكم وفق المبادئ والقيم الصحيحة المستمدة من العقيدة ،ووضع الأسس والمعايير التي ينبغي أن يكون عليها الحاكم والمحكوم في الدولة الإسلامية، كما أكد المودودي على ضرورة وأهمية الدولة الإسلامية. يقول: "إن تجربة الحياة العملية وعلم الفطرة الإنسانية يؤكدان أن قيام النظام الاجتماعي يحتاج إلى قوة مسيطرة قاهرة، بل إن حياة المجتمع وحياة الفرد ذاته تتشكل طوعاً وكرهاً وفق القالب الذي تصنعه هذه القوة بسطوتها ونفوذها"[1]، والمودودى في مشروعيته لوجود الدولة يتفق مع إجماع الأمة حيث يرى "أن نصب الإمام واجب وقد عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين. لأن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر رضي الله عنه ،وتسليم النظر إليه في أمورهم، وهكذا في كل عصر من بعد ذلك ولم تترك الناس فوضى في عصر من

(*) ولد أبو الأعلى المودودى فى (٣ من شهر رجب ١٣٣٢هـ – ٢٥ سبتمبر ١٩٠٣م) فى مدينة بأورنك أباد ولاية حيد أباد من شبه القارة الهندية، وحصل على اجتياز امتحان مولاى المعادل لدرجة الليسانس، عمل بالصحافة وله العديد من الكتب أهمها الحكومة الإسلامية والخلافة والملك.

راجع: سمير عبد الحميد إبراهيم، المودودى فكره ودعوته، دار الأنصار، د. ت، ص١٩٢، محمد عمارة، أبو الأعلى المودودى والصحوة الإسلامية، دار الشروق، ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م.

(١) أبو الأعلى المودودي: الحكومة الإسلامية، ص٢١.

العصور"[١]، وقد أكد معظم المفكرين على ضرورة قيام الدولة في أي أمة واعتبر الأمر في هذا المجال من الأعمال البديهية تتطلبه طبائع الأشياء وتقتضيه سنن الاجتماع البشرى"[٢]، إذن فإن المودودي يرى ضرورة وجود الدولة لتنفيذ وتطبيق شريعة الله على البشر، ويستمر في تحليل ضرورة الحكومة الإسلامية قائلا "إن المسلمين لو أرادوا أن يعيشوا مسلمين حقيقة فلابد لهم من أن يطيعوا الله في دقائق حياتهم وعظائمها، وإن يحكموا شريعته وقانونه في حياتهم الشخصية والجماعية، إذا الإسلام لا يقبل أبداً أن يعلن الإنسان إيمانه، بأن الله رب العالمين ثم يصرف أمور حياته وشئونها وفق قانون غير إلهي[٣].

والمودودى في هذا يؤكد على أهمية وضرورة الدولة الإسلامية لأجل إقامة حدود الله، ونشر العدل، وتوفير الحماية للمسلمين، واعتمد المودودي في هذا التحليل على تفسير الآية القرآنية ↓ ❑◆♓•♊ ⑥•♑⌦➔⌧⌫•
✂☞✏✦ ♓▣◘▤•◷▦♓❷▩⇦×◆ ⬁◆✍■❼
✂☞✈◻✡•⬅⬀✌♓✪♓✓×◆ ❧⌧⌛♓⓿⊠◷ ↑[٤].

ويفسر سيد قطب هذه الآية في ظلال القرآن قائلا: "فإنما يشير إلى أن الروح المؤمنة هي التي تنتصر، والفكرة المؤمنة هي التي تسود، وإنما يدعو

---

(١) ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، دار القلم، بيروت، ط٤، ١٩٨١م، ص١٩٤.

(٢) د. خالد محمد خالد: الدولة الإسلامية، دار ثابت للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى (١٤٠١هـ/١٩٨١م)، ص٣٨.

(٣) أبو الأعلى المودودي: الحكومة الإسلامية، ص٢٩.

(٤) سورة النساء الآية (١٤).

الجماعة المسلمة إلى استكمال حقيقة الإيمان في قلوبها، تصوراً وشعوراً وفى حياتها واقعاً وعملاً وليس بيننا وبين النصر في أي زمان ومكان إلا أن نستكمل حقيقة الإيمان، ومن حقيقة الإيمان إلا تركن إلى الأعداء ولا نطلب العزة إلا من الله"[١].

"هذه محكمات الكتاب وما فيها خطأ أو شك أو اشتباه وهذه هي العقيدة المحورية التي يدور عليها أسلوب الإسلام في التفكير ومناهجه الأخلاقية ونظامه الاجتماعي ولا يمكن أن يصل المسلمون إلى الإيمان الكامل دون أن يقيموا على أساسها حكومة إسلامية، ومجتمعاً إسلامياً، وهيهات أن يكونوا مسلمين دون أن ينفذوا قانون الله وشريعته"[٢]، ثم يستمر المودودي في توضيح أهمية الحكومة الإسلامية للمجتمع وقد استند المودودي إلى دعوة الرسول **صلي الله عليه وسلم** قبل الهجرة أن يدعو: ϗϐ♉▫🖬⮵⌘⬃⑩❒🕮 ☞♌♲▪❻ ⭙➔🕭◆❒ ↓ ϗϐ♉⇳♉▩❷⬃⌘❒🕮◆❒ 🖁🖅⇳⑨⚭🕒 •⭙⮹⌘⇳⑨⬉✍ ❼ϐ&🖫 ⭙⮹➔⇳♉☙✃◆❒ 🖁🖅⇳⑨⚭🕒 ⮹●♦❷⬂③➔✌ ✃☪❸❷⮵🕘✵✡ ☙✡☪🕘⬩⮊▫🖬←♋ ⮹🖮✡→☙⮝✐ ♊⚭✍ ↑[٣]، يعنى أن تعطيني السلطة أو تسخر لي حكومة تؤازرني وتعاضدني،

---

(١) سيد قطب: في ظلال القرآن، المجلد الثاني، ٥-٧ص٧٨٣.

(٢) أبو الأعلى المودودي: الحكومة الإسلامية، ص٣٥.

(٣) سورة الإسراء الآية (٨٠).

كي استطيع بها تقويم اعوجاج الدنيا، وإصلاح انحرافها، وأوقف تدفق سيول الفواحش والمعاصي، وأنفذ قانونك العدل"[١].

مما سبق يتضح لنا ضرورة الحكومة الإسلامية في فكر المودودي لتطبيق شريعة القرآن، بعيداً عن أحوال الدنيا، والحاكم وهو يطبق قانون الحاكمية الإلهية لا يحق له العمل أو التدخل في صياغة الشريعة، أو وضع القوانين، لأن ذلك في نظره يعارض وظيفة الدين الإسلامي وهذا الأمر يقودنا إلى موقف المودودي من الأنظمة المعاصرة، فهو يؤمن بتطبيق شريعة الله على الأرض، وبأن يطبق القوانين الإلهية التي تقوم عليها. تلك هي المنطلقات الفكرية لفكر المودودي: ومع هذا فلم يوضح الكيفية العملية التي يتم من خلالها تطبيق الشريعة وحدود حاكميه البشر.

(ب) موقف المودودى من أصحاب الديانات الأخرى:

يرى المودودي حق التعايش مع الديانات الأخرى ولكن بالصورة التي حددها والطريقة التي يعتقدها. وهذا المنهج الذي حدده قد لا يحقق التوافق والانسجام مع الفئات الأخرى يقول في هذا الصدد من خلال تفسير الآية القرآنية ↓ ◉⸗♦▤↗🖃⇗ ⑩ᴥ③✡↖▤↗🖃⇗ ◻◆🖫ȸ❼◆ ⑩ᴥ⇦✖⇗ ↑[٢] "إن للمخالفين حرية البقاء على مذاهبهم ومعتقداتهم، ومن ثم فلابد من حصولهم أيضاً على حرية الحركة في سبيل نشرها والدعوة إليها،

---

(١) أبو الأعلى المودودي: الحكومة الإسلامية، ص٣٥.

(٢) سورة الكافرون الآية (٦).

فهم أيضاً يعتبرون مذاهبهم على حق وصواب وهذه الحرية تتبين من خلال المفاهيم العديدة.قال تعالي: ↓ ❑◆•• ✌↑♑❑🕔⑨♎◉♏➚❑☑✂☎

•✍⬀♎❑🕮 ✍⬛🕔♦✌⭆⌛⬂♏◉🙵✂ •◆♌◑

🖃♌🙵🙵◉♏⮝☹✍♉ ♎♎❻“ 🕮❑○⇳○✽♊← ↑[1] وقد

حفظت معابد غير المسلمين وطرق عبادتهم ورسومها من المساس بها والتدخل فيها حتى انه أبيح لأهل الكتاب التعبد في المسجد النبوي على طريقتهم[2].

ويفسر المودودي مهمة الإسلام فيقول: فدعوة الإسلام لإقامة نظامه الخاص تتطلب بداهة لزلزلة النظم الأخرى وهدمها، وإقامة نظامه في مكانها، ومن ثم فقد أمر الإسلام أتباعه باتخاذ كافة أشكال التحرك، التي تؤدى إلى تحقيق هذا الهدف فإن مجرد وجودنا لابد أن يكون تحدياً صريحاً لأي حكومة غير إسلامية، سواء تحملت وجودنا هذا أم لم تتحمله، وسواء أمكن التعامل والتعاون مع غير المسلمين أم لا. فطالما صدقنا في إيماننا فسنعلن أن مهمتنا هي الجهاد؛ لتنفيذ شريعة الله في كل بقعة لا تطبق فيه[3]، إن المودودي في هذا الإطار لا يرى أن هناك عملية انسجام وتعاون مع الأخر، حيث يعتقد أن مهمة الإسلام هي الجهاد لأجل نصرة الدين، دون النظر إلى التعامل مع الآخر حيث يقول: "إن إسلامنا ليس مشروطا بأن يتحمل من يعصون الله، جهادنا في سبيله. كما في تعاوننا وتعاملنا مع غير المسلمين ليس بالشيء

---

(١) سورة العنكبوت الآية (٤٦).

(٢) أبو الأعلى المودودي: الحكومة الإسلامية، ص٣٩.

(٣) أبو الأعلى المودودي: الحكومة الإسلامية، ص٤٣.

الذي نضحي لأجله بالجهاد في سبيل إقامة نظام الحياة الذي آمنا به لمجرد أن هذا التعاون يتعسر تحقيقه في مثل هذه الحال"[١]، إن المودودي قد ربط بين الإيمان وعملية التعايش مع الأخر، حيث يرى أن الإيمان " أمن الإنسان وطمأنينته ويحميها لكن الأمن الحقيقي في نظره هو الناتج من إقامة حدود الله وشريعته ومن يفهم الأمن والاطمئنان على أنه حياة الجميع تحت خيمة النظم الشيطانية في سلام دون أن تراق قطرة من دماء المسلمين فهو إذن لن يفهم وجهة نظر الإسلام البتة، ولم يدرك نظريته ومهمته"[٢]. ويستمر المودودي في عملية رفض أن الأمن الذي يؤدى إلى التعايش واستمرار الجهاد في الدولة الإسلامية حيث يقول "وليكن معلوماً أن الإسلام لا يحمى هذا الأمن إطلاقاً لأن الأمان المطلوب ليس ما يقيمه الآخرون ونظمهم بل ما يقيمه هو ويرى فيه وحده سلامة الإنسان وسعادته"[٣].

والسؤال الذي يطرح نفسه هل هناك إمكانية لتعايش وفق نظرة المودودي بين الإسلام والنظم الأخرى؟ إن هذا السؤال قد تكون الإجابة عليه بالنفي فالآخر لا يعتقد بأن الإسلام قد جاء بالحل الصحيح والإجابة الكاملة لمعالجة قضايا الإنسان وأكثر من ذلك وقد أخذ يضع في الإجابات على كيف تكون الحياة في المجتمع الإسلامي حتى أنه أصبح يتدخل في عقائد الإسلام والمسلمين... والمودودى عندما يفسر الصداقة مع الآخرين بخصوص

---

(١) نفس المصدر السابق، ص٤٣-٤٤.

(٢) نفس المصدر السابق، ص٤٤.

(٣) نفس المصدر السابق، ص٤٤.

التعايش فأنه يفسر الآية ↓ ◆☟ ◑♈✍♎❷◆✁■□ ×♈❼
✁♐✍♐♏♉⇦×✃ ☎ ↑[(١)] إن الإسلام لا يكره أحداً على قبول عقائده كرهاً، كما أنه لا يفرض عليه عبادته جبراً، لأن العبادات لا معنى لها دون إيمان متين بها، فالإسلام يعطى كل إنسان الحرية في هذين الأمرين، لكن الأمر الذي يرفضه بشدة أن تكون قوانين المجتمع التي يقوم عليها نظام الدولة مستمدة من مصدر آخر سوى شريعة الله، أو من صنع أحد غير الله، ومع هذا فإنها تنفد في أرض الله ويخضع لسلطانها المسلمون ويتبعونها[(٢)].

إن تلك العلاقة بالنسبة للمودودى علاقة محكوم عليها منذ البداية بالفشل وربما استقرأ المودودي هذه الأفكار من طبيعة العلاقة في المجتمع الهندي، والاستعمار البريطاني، الذي عمل منذ دخوله شبه القارة الهندية علي تغيير قوانين الإسلام التي كانت سائدة زهاء سبعة قرون، وكذلك موقف زعيم المؤتمر الوطني "غاندي" الذي رأى أن الإسلام ليس دين العقل، وإنما جاء إلى الهند عن طريق القوة والسيف، هذا الأمر الذي تصدى له المودودي، وكتب كتاب الجهاد رداً على الأقاويل الباطلة، لهذا كان موقف المودودي موقف الرفض وعدم التعايش مع الآخر حيث يقول:

"وإن كان لا محالة من تدخل أي الفريقين في دين الآخر فإن المسلمين إن لم يتدخلوا في دين الكفار، فإن الكافرين سوف يتدخلون حتماً في دينهم، وتكون النتيجة أن مذهب الكفر سوف ينشر مظلته على قطاع كبير من حياة

---

(١) سورة البقرة الآية (٢٥٦).

(٢) أبو الأعلى المودودي: الحكومة الإسلامية، ص٤٤.

المسلمين،ولهذا يطالب الإسلام أتباعه أن يتقدموا ويستولوا على مقاليد نظام الحياة"[١]. ويستمر المودودي في هذا التحليل الذي لا يرى مشاركة للمسلمين في الحكم مع أي جماعة أو قوم حتى ولو كانوا من أهل الذمة ويعيشون على الأرض الواحدة يقول: "إننا لا نجد في عهد النبوة ولا في عهد الخلاقة الراشدة مثلاً يدل على أن أحداً من أهل الذمة انتخب عضواً لمجلس الشورى أو ولى حاكماً على قطر من أقطار الدولة، أو قاضياً عليه أو وزيراً لشعبة من شعب الحكومة، أو ناظراً عليها أو قائداً في الجنود، أو سمح له بأن يدلى برأيه في انتخاب الخليفة، مع أنه لم يكن حتى عصر النبي صلى الله عليه وسلم خالياً من أهل الذمة بل كان عددهم بعشرات الملايين في عهد الخلافة الراشدة فلو كان الاشتراك في كل هذه الأمور من حقهم لما بخسهم الرسول صلى الله عليه وسلم"[٢].

في إطار دراسة موقف المودودي من الفكر السياسي المعاصر سنعرض في هذا الاتجاه أهم الأفكار التي تمثل نقطة الاختلاف بين الاتجاه الإسلامي، والقومي في العالم الإسلامي وخاصة وأن كافة الحركات التي تكونت في القرن التاسع عشر والقرن العشرين كانت في أغلبها حركات قومية تحررية، لهذا رأينا دراسة هذه الحركة في ضوء رؤية أبى الأعلى المودودي للقومية.

---

(١) أبو الأعلى المودودي: الحكومة الإسلامية، ص٤٤-٤٥

(٢) أبو الأعلى المودودي: التدوين للدستور الإسلامي، القارئ العربي، الطبعة الأولى لسنة ١٤١١هـ/١٩٩١م، ص٦٢-٦٣.

إن المودودي لا يؤمن بالقومية استناداً لقوله: "إن لفظ "قوم" و"قومية" بمعناه الاصطلاحي المخصوص يعد من مخترعات العصر الحديث، إلا أن المعنى الذي يطلق عليه هذا اللفظ قديم قدم المجتمع نفسه، "فقوم" و"قومية" هو تلك التركيبة التي كانت في مصر وبابل وبلاد الروم واليونان، وهى التي في فرنسا، وبريطانيا، وألمانيا، وإيطاليا، اليوم"[١].

كما يوضح لوازم القومية أو الأشياء التي تقوم عليها متطلبات القومية ويرى أن القومية لا تقوم إلا مع عمل يتناقض وطبيعة الإسلام يقول: "إن القومية تظهر أول ما تظهر عن عاطفة طبيعية، يعني أن هدفها الأول هو أن يعمل أفراد الجماعة خاصة من أجل مصالحهم المشتركة، ويصيروا قوماً واحداً في مواجهة ضرورات مجتمعهم، لكن حين تظهر القومية فيهم فلابد وأن تصطبغ بالعصبية على قدر وشدة القومية تكون شدة العصبية[٢]. إن المودودي في أحكامه على القومية انطلق من القوميات الأوربية، والهندية التي كانت متعصبة في أفكارها وتوجهاتها الفكرية ضد الإسلام والمسلمين، ومتعصبة لدينه وتوجهاته، ومصالحه على حساب الآخرين يقول ذلك: "فإن ذلك يستلزم بالضرورة أن يفرقوا بين من هم في داخل نطاق قوميتهم، ومن هم خارجه ويميزوا بين أتباعهم وبين سواهم، ويرجحوهم على غيرهم في كل أمر، ويحموهم ضد الآخرين"[٣].

---

(١) أبو الأعلى المودودي: الحكومة الإسلامية، ص٢٥٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٩-٢٦٠.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٦٠.

إن رفض المودودي للفكر القومي: يتعارض والأفكار التي يدعو إليها في رؤيته الإسلامية القائمة على تطبيق الأممية الإسلامية في العالم الإسلامي لرفض المشروع الغربي "من هذه البداية السهلة البريئة في ظاهرها تطورت فكرة القومية من مرحلة إلى أخرى، إلى أن صارت في موضع القداسة ،وخرجت عن أن تكون وسيلة للتخلص من تحكم الكنيسة وقياصرة الإمبراطورية وأصبحت هدفاً وغاية بل وغدت معبودة من دون الله"[١]، ويفسر بعد ذلك المرتكزات التي ترتكز عليها القومية ،والوسائل التي تنفذ بها الدول برامجها في هذا المجال يقول: "وابتدعت القومية مناهج وقيماً جديدة ،وجعلت مقياسها الوحيد الذي تزن به الأمور هو مصلحة الأمة ورغباتها، فأصبحت الفضيلة في نظر المناهج القومية وأعرافها هي ما يحقق مصالح الأمة، ويساير رغباتها، ولو كانت لحمتها الكذب والتزوير والخيانة وسداها الظلم والعدوان، أو أي جريمة أخرى مما يعد في الدين والأخلاق ذنباً لا يغتفر"[٢].

إن الحركات القومية، حالة عقلية نفسية تتميز بولاء الفرد المطلق للأمة، وتفوقها على الأمم الأخرى حيث أنه من المفيد هنا أن أكرر أن هذا الشعور ليس من الضروري أن يكون حقيقة فعلية واقعية ،ولكن الأهم من ذلك أن يكون اعتقاداً راسخاً في عقول الأفراد أما الشعور الذي يهدف إلى توسيع الدولة على حساب الدولة المجاورة عن طريق العدوان والقهر فسوف نطلق

---

(١) أبو الأعلى المودودي: الإسلام والمدينة الحديثة، الدار السعودية للنشر والتوزيع، الطبعة التاسعة ١٤٠٧-١٩٨٧م، ص ١٩-٢٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٢١.

عليه القومية التوسعية"[1]، وهذا الدور السلبي للقومية هو الذي كان وراء ظهور أوروبا من قادتها إلى باقي بلدان العالم، في محاولة للهيمنة والسيطرة على الآخرين، وتدمير كيانات الأمم الأخرى، وأما ما أصاب البلاد العربية، والإسلامية من العدوان باسم القومية ربما كان الحافز الذي جعل أبا الأعلى المودودي يقف هذا الموقف الرافض للحركة القومية، كذلك حلل المودودي العناصر التي تقوم عليها القومية، ومن ضمنها "وحدة الجنس"، ويقال لها (الجنسية، ووحدة الحدود وتسمى الوطنية، ووحدة اللغة وهى ذات أهمية خاصة في بناء القومية ،لأنها الوسيلة القوية في خلق وحدة الفكر وتكوينها، ووحدة اللون وهى تخلق في أفراد اللون الواحد إحساساً جنسياً واحداً ثم يرتقي هذا الإحساس ويزداد فيدفعهم إلى اجتناب الأقوام الأخرى،ووحدة الأهداف الاقتصادية وهى التي تفرق بين من يتبعون نظاماً اقتصادياً واحداً ووحدة نظام الحكم. صحيح أن هذه الأسس التي بنيت عليها كافة القوميات المختلفة ربطت بقوة بين الجماعات البشرية ولمت شعثها إلا أننا لا نستطيع أن ننكر أن هذا النوع من القوميات أيضاً كان مصيبة وكارثة كبيرة على البشرية"[2]، إن المودودي ينطلق من خلال تفسير عصره للوضع الاجتماعي والصراع السياسي الدائر بين القوميات المختلفة على تحديد وتحليل التطاحن بين الأمم لأسباب متعددة، وترجع تلك الأسباب للصراع القومي "إن هذه القوميات التي أسست على مثل هذه المبادئ ليس هناك من سبيل إلى التوفيق بينها فهي

---

(١) د.أحمد جمال الطاهر: في الفلسفة القومية، دار الكندي للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى لسنة ١٩٨٧م، ص١٩٧-١٩٨.

(٢) أبو الأعلى المودودي: الحكومة الإسلامية، ص٢٦٢.

تتصارع وتتسابق وتتناحر وتتنافس فيما بينها بشكل دائم متصل على أساس العصبية القومية كل منها يحاول سحق الآخر إنها لعنة الله الكبرى إنها أمضى سلاح في يد الشيطان يصيب به من ناصبوه وناصبهم العداء من الأزل"(١)، إن المودودي في إعلان الحرب على القومية قد جاء متوافقاً مع أفكاره الرافضة للمجتمع الجاهلي، الذي لا يعطي مساحة أخرى للفكر الآخر فقد أعتبر المودودي الفكر الجاهلي قائماً على العصبية، وينطلق من رؤية اجتماعية، وليس من رؤية دينية لهذا فقد رفض المودودي هذا الفكر في قوله: "من الطبيعي أن هذا النوع من القومية يتطلب بالضرورة خلق عصبية جاهلية في داخل الإنسان، فهو يدفع شعباً ما إلى معاداة شعب آخر، والنفور منه فقط لمجرد أنه شعب آخر"(٢)، في الحقيقة إن الصراع الدائر بين الأمم له أسباب متعددة قد يدخل فيها الجانب الديني، أو القومي، أو الفتوحات العسكرية جانب القوة.. وصحيح أن هذا الجانب قد طغى في فترة من فترات التاريخ ومازال يهيمن على الحياة، وما المعركة التي تقودها أوروبا والصليبية الحديثة في مواطن كثيرة من العالم لتؤكد على هذا النهج فمعركة الأمريكان والأحلاف في العراق ما هي إلا أحد الوسائل لعملية التطهير العرقي ضد العرب والإسلام. ومعارك روسيا ضد الشيشان تصنف من المعارك ضد التطهير العرقي والديني وكذلك المعارك الدائرة في يوغسلافيا سابقاً بين الإسلام والصليبيين وكذلك الحال في الإبادة الجماعية للمسلمين في أفغانستان من قبل التحالف الغربي بقيادة أمريكا، إن الإبادة والتطهير العرقي صورة من الصور التي

---

(١) أبو الأعلى المودودي: الحكومة الإسلامية، ص ٢٦٢-٢٦٣.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٦٣.

توضح إشكالية عدم التعايش في ظل التعصب القائم بين الأمم المختلفة إلا أن مفكر الإسلام أهمل عوامل الصراعات الأخرى التي منها: الصراع الديني – والقومي – والاقتصادي – والثقافي....الخ من تلك الصراعات ومع هذا قد يمكن لنا إهمال الجانب الاجتماعي في حركة التاريخ[١]. وفى الحقيقة إن الوطن العربي عندما تعرض إلى الاحتلال الأوروبي قاوم هذا الاحتلال ودارت بينه وبينه معارك وحروب راح ضحيتها الآلاف بل الملايين من الشهداء ونذكر على سبيل المثال حركة الجهاد التي قادها المجاهد عمر المختار وقدم فيها الشعب الليبي نصف عدده تقريباً من أجل نيل حريته، وكذلك المقاومة الوطنية في مصر ضد الاحتلال الإنجليزي هذه المقاومة التي قادها الشعب المصري عندما تخلى الأتراك عنه كما تخلو عن ليبيا وفق معاهدة أوشى لوزان،إن الشعب المصري عندما وصلت الحملة الإنجليزية إلى الإسكندرية بقيادة "فريزر" في منتصف مارس ١٨٠٧م فما كان من "أمين أغا" محافظ الإسكندرية وقتئذ إلا أن سلمها لهم فقد كان تركي الأصل، لا يجرى في عروقه الدم المصري الأبي الأصيل فما إن وصل نبأ زحف الجيش الإنجليزي نحو رشيد إلى أسماع محافظة رشيد حتى جمع العلماء والأعيان، والأدباء، والتجار، وكبار رجال الحامية، ومختلف طوائف الشعب في مؤتمر للتشاور في أمر المقاومة، واستقر الأمر بعد مناقشات على المقاومة حتى الموت"

---

(١) في هذا الموضوع عالج الكتاب الأخضر موضوع حركة التاريخ حين أوضح "أن الحركات الجماهيرية، أي الجماعية أي حركة الجماعة من أجل نفسها من أجل استقلالها عن جماعة أخرى ليس جماعتها أي لكل منها تكوين اجتماعي، معمر القذافي، الكتاب الأخضر، المركز العالمي للكتاب الأخضر، ج٣، ص١١٨-١١٩.

وهذه أحدى الصور التي توضح دور العامل الاجتماعي في حركة التاريخ... كما لا يمكن إغفال العامل الديني في وحدة الجماعة، وكذلك العوامل الاجتماعية.

إن محمد عمارة يرى أهمية العامل القومي حيث يقول: "ولقد اتخذت حركة النهضة الفكرية اتجاهاً قومياً يبدو واضحاً من خلال العديد من الكتابات التي تدعو للمحافظة على الأصالة التاريخية، والتراث، واللغة العربية، باعتبارها هي العوامل الأساسية في تكوين الرابطة القومية والمحافظة عليها"[١]، كما كانت كتابات الكواكبي لها دور بارز في تنمية الوعي القومي، والدعوة إلى تنظيم نهضة اجتماعية سياسية، تقوم على أسس قومية كما دعت إلى الثورة ضد عسف العثمانيين وطغيانهم والنضال من أجل بناء كيان دولة قومية عربية مستقلة"[٢]، إن الأحداث التي حصلت في الوطن العربي، والكفاح الدائر مع الاحتلال ومع الأتراك المسلمين قد يؤكد حقيقة واحدة وهى دور أبناء الأمة الواحدة في الكفاح ضد الهيمنة دون النظر لمن يكون صاحب الهيمنة، إن المودودي قد صور لنا طبيعة الصراع على أساس أنه بين طرفين، بين جاهلية وبين إسلام وعندما تعرض لنقد عناصر القومية فقد أوضح "أساس القوميات المعاصرة.

---

(١) محمد عمارة: مسلمون ثوار، طبعة جديدة متكاملة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، السنة ١٩٧٤، ص١٥٨.

(٢) عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، محرر الرحالة، الطبعة الثانية، دار القرآن الكريم، ص٣٧٢، ويدعو الكواكبي أبناء الأمة العربية للوحدة وبناء الدولة القومية وعلى أهمية اللغة العربية لغة الضاد.

وأولها الجنسية أو وحدة الجنس – ما معناها، مجرد اشتراك في الدم وبدايتها نطفة الأم والأب التي تخلق بين بعض الأفراد وشيجة دموية، وتتسع هذه النطفة لتكون قبيلة ثم جنساً... وقد استجمع الترك في العصر المتأخر بعضاً من قواهم من أجل بناء صرح القومية العثمانية من جديد لكنه ما إن تعرض لصفعة واحدة حتى تفتت بناؤه وتطايرت لبناته وأحدث مثال لهذه القومية النمسا، والمجر، والتاريخ يقدم لنا أمثلة عديدة[١].

ثم أوضح المودودي العامل الثاني من بناء الدولة القومية وهو عامل الأرض حيث يقول: "إن الأرض لله الذي شرف الإنسان بخلافته فيها، وسخر له كل شيء ومن الضروري بقاء الإنسان عبداً مرتبطاً بمساحة معينة لأن هذه الأرض الواسعة مفتوحة له إذا ضاق عليه مكان منها رحل عنه إلى الآخر قال تعالي: ↓ ❼⍉□❄⍉◑ ⋞✍ᴥ⇱🔔⍓♊ ❼⍉× ✁✍♣❻☞⬀⋎⇮ ⌘⍓▣⍉⓿▦☒□☪ ☎ ↑[٢].

↓ 🕮❐⚭⚐⬄ ✍♦❷♦ 🕮❐♌□ ✁✍✍⅄ ↑ ⇮⋎⬀❻☞❀✁ ❼⍉× ✍□✌ ✉↗☰♦⚭ ♦❷⊙②⍓ଓ [٣].

↓ ⌧ ❐◆✌♦♊ ⑨⬅☙□✍♉⇞❷⬀ ❼⍉× ଓ⍓⌛⍉⓿✍⇗ ★✎✍✁ ⑥♦♑⇞⑨⇳ ❼⍉×

(١) أبو الأعلى المودودي: الحكومة الإسلامية، ص٢٧٠.

(٢) سورة البقرة الآية (٣٠).

(٣) سورة الحج الآية (٦٥).

✂☪❸❷♉✦☒✍ ✍✞☺☒➘🕒♦❷⬉✌ ✍✓✐❻☞❀✍✂
❒♦❄◱➔◻☪ 🗐 ↑[١].

فتأملوا القرآن لن تجدوا فيه لفظا واحدا يؤيد الجنسية، أو الوطنية فدعوته موجهة إلى الإنسانية جمعاء، وهو يبغي ويطلب الخير والصلاح للمخلوقات الإنسانية، طرأ على وجه الأرض وما فيه تفضيل لقوم و لأرض وأن أبدى علاقة خاصة بأرض ما فبأرض مكة وحدها لكنه قال في شأنها ↓ ❄◻❒♦✂✏↗🕒 ✂✍◉♑◵➔◱🕓▤✂← ▫♉⑩○♉
❒♦✂✍◉♑◵⌨♦✍⑩♉ 🗐 ↑[٢] يعنى أن سكان مكة الأصلين يتساوون وغيرهم من المسلمين فيها، أما من كان مشركاً من سكانها فهو نجس عليكم إخراجه منها.

↓ ☽♑☼❋☺◱✍ ✂✍◉♑◵☺←⌑⇕❸♑✍↗❒♍
✞♦♑▪Ø ▫♦☒• ③♦☽◵❷♦✉←❒✂☎
✂✍◉♑◵☺◱○⇔✗✐⑨◱ ✂✍◉♑◵•◱❷♦✂♇♦
✉♦➔✐⑨◱ ⬉♦✍✌♉♑♑☠✐ ♎◱🕓⓿☒✂ 🗐 ↑[٣]. وبهذا التصريح تستأصل الوطنية من الإسلام استئصالاً تاماً، إن المسلم يستطيع في الحقيقة أن يقول كل البلاد بلادي لأنها أرض ربى[٤]، إن المودودي يرفض القومية باعتبارها عصبية، والعصبية في ذاتها عداوة للإسلام والمسلمين يقول "كانت العقبات والفروق والعصبيات الوطنية والجنسية هي أكبر العقبات في

---

(١) سورة النساء الآية (١٠٠).
(٢) سورة الحج الآية (٢٥).
(٣) سورة التوبة الآية (٢٨).
(٤) أبو الأعلى المودودي: الحكومة الإسلامية، ص٢٧٤.

طريق الإسلام. إن ظهوره كما كانت عريقة بعيدة الظهور في قوم الرسول عليه الصلاة والسلام، ومنها التفاخر بالنسب والعائلات"[١].

كما يوضح المودودي خطورة العصبية على الإسلام من خلال الأحداث التي حدثت في المجتمع المدني في عهد الرسول صلي الله عليه وسلم يقول في ذلك: "كما أن هذا التعصب للجنس والوطن هو الذي أضرم المنافقون نيرانه، حين رأوا أن نبي قريش حاكماً عليهم، ورأوا المهاجرين يتجولون في حدائق الأنصار، فقال عبد الله بن أبي رأس المنافقين "أقد فعلوها ونافرونا وكاثرونا في بلادنا، والله ما مثلنا ومثل جلابيب قريش هذا إلا كما قال القائل سمن كلبك يأكلك، أما والله لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل"[٢]، وقد عرض المودودي بعض الأحاديث التي رويت عن رسول الله صلي الله عليه و سلم في رفض العصبية والدعوة إلى المساواة يقول: "لو تصفحنا كتب الحديث والسيرة لعلمنا كيفية أذاب صلى الله عليه وسلم فروق الألوان، واختلافات الألسنة، وساوى بين وضاعة المنشأة، ورفعة المحتدم، وهدم كافة الفوارق غير الفطرية بين الإنسان والإنسان وسوى بين بني آدم من حيث آدميتهم فقال: "ليس منا من دعا إلي عصبية وليس منا من قاتل علي عصبية وليس منا من مات على عصبية"[٣] وللقضاء على اختلافات الجنس والوطن واللغة واللون قال: "لا فضل لعربي على أعجمي ولا لعجمي على

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٧٣– ٢٧٤.

(٢) أبو الأعلى المودودي: الحكومة الإسلامية، ص٢٧٤.

(٣) منصور علي ناصف: كتاب البر والأخلاق، التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول صلي الله عليه وسلم، ج٥، ط٣ (١٣٨٢، ١٩٦٢) ص٩.

عربي، ولا أبيض على أسود ولا أسود على أبيض، إلا بالتقوى". زاد المعاد وحين أخضعت قوة السيف رؤوس الشامخة بعد فتح مكة وقف رسول الله صلي الله عليه وسلم بكل قوة "ألا كل مآثره، أو دم، أو مال يدعيّ فهو تحت قدمي هاتين"، "يا أهل قريش إن الله أذهب عنكم نخوة الجاهلية، وتعظمها الإباء أيها الناس كلكم من آدم وآدم من تراب لا فخر للإنسان لا فخر لعربي على عجمي ولا عجمي على عربي إن أكرمكم عند الله اتقاكم وكان عليه الصلاة والسلام بعد تأدية فروض العبادة لله يشهد ثلاثة شهادات إن الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله"، "وأن العباد كلهم أخوة"(١)، وبعد أن دحض المودودي فكرة القومية وأوضح مواطن الضعف قدم المودودي التصور الإسلامي للمجتمع الجديد حيث أكد على أهمية المساواة في الإسلام بقوله "لم يكن بين أفراد هذه الجماعة التي تألفت واجتمعت على الإسلام أي فرق وعلى أساس الدم أو الأرض أو اللون أو اللغة. فكان فيها سلمان الفارسي الذي كان إذا سئل عن نسبه قال "سلمان بن إسلام" وقال عنه الرسول صلى الله عليه وسلم: "سلمان منا آل البيت"(٢) وكان نسبه يتصل ببهرام كور ملك الفرس،وقد ولى الرسول عليه الصلاة والسلام "بادان" على اليمن وابنه على صنعاء"(٣)، كما ضمت هذه الجماعة "بلال الحبشي الذي قال عنه سيدنا عمر بن الخطاب "بلال سيدنا ومولى سيدنا" وكذلك صهيباً الرومي الذي جعله سيدنا عمر يؤم المسلمين في الصلاة نيابة عنه (وسالماً) مولى ابن حذيفة الذي قال

---

(١) أبو الأعلى المودودي: الحكومة الإسلامية، ص٢٧٩-٢٨٠.

(٢) صحيح البخارى.

(٣) أبو الأعلى المودودي: الحكومة الإسلامية، ص٢٨٩.

فيه عمر عند وفاته لو كان سالماً حياً لوليته"[١]، وزيداً بن حارثة أحد الموالى الذي زوجه الرسول لابنة عمته السيدة زينب بنت جحش أم المؤمنين، وأسامة بن زيد الذي أمره الرسول عليه الصلاة والسلام على الجيش الذي اشترك فيه صحابة أجلاء كأبي بكر وعمر وأبى عبيدة بن الجراح رضي الله تعالى عنهم والذي قال عنه عمر لابنه عبد الله كان أبو أسامة أحب إلى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) من أبيك وأسامة أحب إليه منك"[٢]، وأخيراً يصل المودودي إلى أن القومية لعنة من اللعنات حيث يقول: "فمن حق كل شعب أن يقوم بأمره، ويتولى بنفسه تدبير شؤون بلاده، أما الذي نعترض عليه ونعتبره ممقوتاً و نحاربه بكل قوة فهو القومية (Nationalisim) التي تضع ذاتها ومصالحها ورغباتها الخاصة فوق جميع الناس ومصالحهم ورغباتهم والحق عندها هو ما كان محققاً لمطالبها واتجاهاتها ورفعة شأنها، ولو كان ذلك بظلم الآخرين وإذلال نفوسهم"[٣]، إن موقف أبو الأعلى المودودي جاء منسجماً مع الأوضاع القائمة في الهند خاصة بعدما تأكدت مخاوف المسلمين من سيطرة الهندوسية عليهم، وعندما وضع الزعماء الهندوس مشروعاً لدستور الهند يتضمن إقامة حكومة مركزية قوية على أساس اتحادي لا تكون للهيئة الانتخابية المنفصلة للأقليات مكاناً فيه، متجاهلين بذلك المطالب الإسلامية. كما أن أوضاع الهند وهيمنة الهندوس في السلطة لم تقدم أي ضمانة دستورية لحماية مصالح المسلمين وحياتهم، وبالتالي فإنه من المنطق أن ينفصل المسلمون عن

(١) المصدر نفسه، ص٢٨٩.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٨٩-٢٩٠.

(٣) أبو الأعلى المودودي: الإسلام والمدينة الحديثة، ص٣٣-٣٤.

الهندوس، وتكون لهم دولتهم الخاصة بهم، ومن هناك أطلق المسلمون صيحتهم الشهيرة "الإسلام في خطر" أن هذا الشعار جعل المودودي، وباقي قيادات العمل الإسلامي يؤمنون بأن عصر الإسلام في الهند قد ولى حتى في ظل حكومة ديمقراطية نيابية سوف يخضعون لسيطرة الأغلبية الهندوسية، كما كان المودودي من الأفراد الذين يرفضون التعامل مع المؤتمر الوطني الهندي، باعتبار أن هذا المؤتمر قد قام بعملية التعبئة في كثير من مناطق شبه القارة الهندية لكسب التأييد لحركتهم السياسية باستعمال شعار الديانة الهندوسية وخاصة بالنظر للطبيعة العلمانية لحزب المؤتمر كما كانت هناك تصريحات لزعماء المؤتمر بعد استقلال باكستان، فقد أعلن المستر إجباريا كريبلاى الذي كان رئيساً للمؤتمر الوطني الهندي في عام ١٩٤٧م قائلاً "لا المؤتمر الوطني الهندي، ولا الأمة الهندية، فقد تخليا عن المطالبة بهند موحدة" كما صرح السردار وزير هندي للداخلية في الحكومة الهندية والرجل القوى في حزب المؤتمر "وسواء أطال الزمان علينا أم قصر فإننا سنعود إلى ولاء موحد جامع نحو وطناً"[١]، وهذا الجدل الدائر بين المسلمين والهندوس والصراع من أجل البقاء قد ترك عند المودودي موقف من القومية، وفي اعتقادي لو أن حياة المودودي جاءت في مجتمع طبيعي قد يكون تفكيره يختلف تمام الاختلاف عما سبق عرضه. كما أن هناك من الآراء التي ترى أن اختلاف الأديان ليس من العوامل التي تؤدى إلى الصراع داخل المجتمع، فإن تعدد الأديان داخل الجماعة الواحدة لم يقف حائلاً دون انصهار أفرادها مع بعضهم وتكوينهم أمة

---

(١) سعد الدين على رءوف: رسالة ماجستير، بعنوان الحرب الهندية الباكستانية، في ١٩٧١/١٢/٣ إلى ١٩٧١/١٢/١٧، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ص٣٧٢، ٣٧٣.

أو دولة قومية واحدة تستعيد فيها العقائد والأديان، فالدولة القومية اليوغسلافية تتكون من أناس ينقسمون إلى مجموعة من الأديان والعقائد فهي تضم الصربيين الذين ينتمون لعقيدة الكنيسة الأرثوذكسية، والكروات الكاثوليك التابعين لكنيسة روما، وأيضاً لم تتميز الطائفة الإسلامية في البوسنة"(١).

كما أن الوطن العربي خير دليل لتوضيح أن العامل القومي قد يوحد جماعة واحدة، وأديان متعددة، أو قوميات مختلفة، كما هو الحال في العراق الذي جمع العرب ، والأكراد في دولة واحدة، وكذلك في سوريا بو السودان.. الخ إن هذا لا يؤدي إقامة وتكوين دولة على أساس غير ديني بشرط ألا يكون هناك تعصب يؤدى إلى انفجار الطوائف داخل المجتمع، وقيام حروب طائفية، وفى عرض أطروحات الثورة الليبية فقد ورد في الفصل الثالث من الكتاب الأخضر "القاعدة السليمة هو أن لكل قوم ديناً، والشذوذ هو خلاف ذلك، والشذوذ هذا خلق واقعاً غير سليم صار سبباً حقيقياً في نشوب النزاعات داخل الجماعة القومية الواحدة"(٢)، ولو حللنا هذا النص نجد حقيقة الإشكالات التي ترتبت على اختلاف الأديان في الأمة الواحدة، وخير دليل – الصراع الدائر في لبنان بين الطوائف الدينية المختلفة وكذلك الحال في العراق حيت الصراع على أساس طائفي بين السنة والشيعة – وكذلك الحال في المجتمع الهندي. أما الآراء الأخرى التي ترى الانفصال بين الدين والقومية فقد عرضنا

---

(١) د. سليمان صالح الغويل: الدولة القومية، المركز العالمى لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، الطبعة الثانية، ١٤٢٥، ص١١٦.

(٢) معمر القذافي: الكتاب الأخضر، ص١٤١.

لموضوع المودودي وكما سنعرض لموضوع سيد قطب وسنلاحظ الاختلاف مع المفكر د. حسن حنفي في هذا الموضوع، وهناك من يرى أنه لا علاقة للدين الإسلامي بالقومية العربية، بل أنه ينافى مع مثل هذه المزاعم ويعمل ضدها فيقول الأستاذ محمد ضياء الدين الرئيس "أن الأمة ليس هي التي تربط بينها وحدة المكان والدم أو اللغة فهذه الروابط صناعية أو عارضة ولكن الرابطة وحدة في العقيدة أي في الفكر والوجدان وكل من اعتنق الإسلام من أي جنس أو لون أو وطن فهو عضو في دولة الإسلام فنظرة الإسلام إنسانية: كما ذكر الزعيم المصري أحمد عرابي من خطاب له إلى الأستاذ جورج زيدان لم يخطر ببالي أصلاً الاقتداء بالفاتحين والمتغلبين كما ذكرتم ولا تأليف دولة عربية كما أرجف المرجفون لأني أرى ذلك ضياعاً للإسلام عن بكرة أبيه وخروجاً عن طاعة الله ورسوله صلى الله عليه وسلم"(١)، وخلاصة الرأي فأن موضوع القومية وموضوع الدين عاملان لا يمكن قراءة موضوع بعيد عن الآخر كما أن الاستخدام المفرد أو التعصب قد يؤدى إلى وجود خلل داخل المجتمعات الإنسانية وهذا ما تقوم به الصهيونية العنصرية التي اتخذت من الديانة اليهودية مشروعاً قومياً من احتلال أجزاء من الوطن العربي فيما يسمى بتحقيق أحلام صهيون بتعاون مع الصليبية الغربية، التي رصدت الأموال والعناصر اللازمة لأداء هذه المهمة الصعبة، أن هذا الأسلوب والتعصب هو الذي يخلق حركات مضادة لهذا المشروع كما حصل في أحداث سبتمبر حينما أدرك المسلمون خطورة الصليبية الجديدة التي أعلنت التدخل في هذا الوطن

---

(١) د. مصطفى أبو زيد فهمى: النظرية العامة للقومية العربية، منشأة المعارف، الإسكندرية، طبعة أولى، ١٩٦٦، ص٧٦.

باسم الإصلاح والقضاء على الإرهاب وأصبح ذلك ذريعة لها في القضاء على الإسلام والمسلمين، إن تجاوز أي أمة حدودها القومية سوف يؤدى إلى حالة إلا توازن بين الأمم.

١– المودودى والعلمانية:

لقد أوضح المودودي فساد المجتمع الإسلامي الحديث الذي أدي إلي إلى به الانحطاط، وقصورهم الفكري والعلمي وعزوفهم عن جادة الاجتهاد العميق الذي والسقوط في قبضة الاستعمار الأوروبي، ومنها انحطاطهم الخلقي والديني، يؤدى إلى إعادة بناء الأمة كما أن المودودي لم يقف عند استعراض مواطن الضعف في المجتمع الإسلامي، بل عرج على ذكر معالج تطور المجتمع الغربي، وتبيان بعض فلسفاته الحديثة والوضعية والماركسية، معلناً فداحة الأضرار الفكرية والخلقية، التي تسبب فيها الغزو الثقافي الغربي للمسلمين، وكان أول هذه الأضرار العلمانية وشعارها "الدين لله والوطن للجميع" وهى المدخل إلى المجتمع المدني.

إن موضوع العلمانية من الموضوعات التي وقف المودودي عندها في بنائه للفكر السياسي حيث يقول: "يمكن إيجاز معنى العلمانية في عبارة واحدة هي: "عزل الدين عن الحياة الاجتماعية للأفراد، وهذا يعنى أن العلمانية ترى أن العقيدة الدينية، والهدى السماوي،وما يتبع ذلك من إتباع الدين، وطاعة الله ،والوقوف عند حدود شرعه"[1]، ويستمر المودودي في توضيح

---

(١) أبو الأعلى المودودى: الإسلام والمدينة الحديثة، دار السعودية للنشر والتوزيع، ط٩، ١٤٠٧هـ– ١٩٨٧، ص١٧.

مفهوم العلمانية موضحاً تطور هذا المصطلح في الفكر الغربي،بقوله: "وقد نشأت العلمانية نتيجة لرد الفعل الذي أصيب به الغربيون، كراهية اللاهوت الذي افتعله الكهنة في الديانة المسيحية، حيث وقف هؤلاء حجر عثرة أمام الفكر الواعي"[(١)]، وهذا الجمود الفكري في أوروبا من القرون الوسطى، وبداية العصر الحديث، والصراعات القائمة على إبراز العلمانية ضد الجمود الدين، والذي أدي إلى قيام الحروب بين أوروبا، في ذلك القرن، وقد عبر المفكر الإنجليزي توماس هوبز ١٥٨٨م-١٦٧٩م عن حالة المجتمع الأوروبي بقوله:"لقد شاهدت أوروبا الحروب الطائفية التي جاءت بعد انتشار البروتستانتية، وانتعاش الكاثوليكية، أثر حركة الإصلاحات الكاثوليكية، لم تقتصر على الكنيسة لوحدها، بل شملت الأنظمة الحاكمة التي وقف بعض منها إلى جانب الكاثوليكية"[(٢)]، وكانت تلك الحروب والصراعات أساس الدعوة إلى قيام المجتمع المدني، الذي ينطوي على ثلاثة استخدامات متشابكة رغم تباينها الأول هو الاستخدام السياسي المباشر ،ويعود إلى المفكر الإنجليزي جون لوك ١٦٣٢م/١٧٠٤م الذي لم يفرق بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي وقد أصبح المجتمع المدني شعار الأحزاب السياسية وفكرية وهو الذي وصفه غرامش بوصفه حقلاً للصراع السياسي والإيديولوجي والاستخدام الثاني المدلول الاجتماعي لمفهوم المجتمع المدني من أجل أن يفسر ظواهر وهيئات اجتماعية ونشر أفكار المواطنة والديمقراطية والاستخدام الثالث فلسفي

---

(١) أبو الأعلى المودودى: الإسلام والمدينة الحديثة، دار السعودية للنشر والتوزيع، ط٩، ص١٨.

(٢) د. أمام عبد الفتاح أمام: توماس هوبز فيلسوف العقلانية، دار التنوير للطباعة والنشر، ط١، ١٩٨٥، ص٣٠٤

بمعنى أنه يستعمل كفاية أخلاقية أي أنه رؤية توجيهية تحاول تقديم العلاقة بين مصالح الفرد ومصالح المجتمع بوصفها تعبير عن الخير والمتمثلة في الفن والأدب والفلسفة، وتتسع لتتضمن الأعراف والمعابر "[١].

إن تلك الصورة تجعل العلاقة القائمة في التعامل بين الخالق والمخلوق صلة خاصة، وهذا الأمر قد عرض له المفكر المودودي بقوله: "قد نسمع كثيراً من يقول الدين صلة بين العبد وربه، وهذه الجملة القصيرة هي العقيدة التي تدين بها المدينة الحديثة، وهى تعني أنه إذا كان الإنسان يؤمن بوجود إله يستحق العبادة وحده دون سواه، فله أن يعتقد ذلك على أن تكون عبادته في نطاق حياته الفردية، وليس لهذا الإله والأديان السماوية سلطة على شؤون العالم تتحكم في مقدراته، وعلى هذه العقيدة أرست المدينة الحديثة قواعدها، وأقامت أنظمة حياتها بكافة العلاقات الإنسانية فى صلة الإنسان بأخيه متحررة من السلطة الإلهية والتشريعية من ميادين الحياة كلها الاجتماعية، والثقافية، والاقتصادية، والقانونية، والسياسية، وشئون الحكم والإدارة والعلاقات الدولية فكل شأن من شؤون الحياة البشرية التي لا حصر لها إنما يعتمد على المعارف الإنسانية المكتسبة ويكون وفق رغباته الخاصة"[٢].

---

(١) الثقافة ومستقبل المجتمع المدني: ندوة بيروت عن المجتمع المدني في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٢، ص٨٧، كذلك انظر :سليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٤، ص٣١٩.

(٢) أبو الأعلى المودودي: الإسلام والمدنية الحديثة، ص١٨.

إن المـودودي فـي تحليلـه للعلمانيـة يقـدم تفسـيراً للعلاقـة بـين الـدين والعلمانية، ويطرح أسئلة حول ما يطرحه الدين من قضايا الحياة حيث يسأل "عما إذا كان الله قد شرع للإنسانية في هذا السبيل شيئاً من المبادئ والأسس أم لا؟ بل أصبح هذا السؤال رجعية وتخلفاً، وليت الأمر اقتصر على التحرر من سلطة الله والدين في الحياة الاجتماعية لتسلم الحياة الفردية التعبدية فإن فكرة التحرر من شريعة الله في الشئون الاجتماعية وقد حولت حياة المجتمع ولا تـزال تحولهـا إلـى حيـاة علمانيـة محضـة، لأن هـذه الثمـرة التـي يجنيهـا المجتمع العلماني من التعليم اللادينى، فمن الضروري في مثل هذا المجتمع أن يصبح الأفراد الذين يؤمنون بوجود إله يستحق العبادة قلة نادرة، ولاسيما الذين يتولون قيادة المدنية الحديثة، بل أن هؤلاء بصفة خاصة قد استهانوا بالدين في حياتهم الشخصية وتمزقت صلتهم الفردية بالله أرباً أرباً، وانفصموا من عراها انفصاماً كاملاً"[1]، وبعد أن عرض المودودي لموضوع العلمانية وكيف ظهر هذا المفهوم وتطور في المجتمع الأوروبي، وكشف الأخطاء والملابسات حول هذا الموضوع ،عرض المودودي إلى نقد هذا المفهوم بقوله "أما العلمانية فإن فكرتها تقصر العلاقة بين الإله والإنسان على حياة الفرد الخاصة، وتستبعد هذه العلاقة من الحياة الاجتماعية فكرة فارغة غير ذات موضوع، حتى تكون مجالاً للتعقل والتفكير، إذ أنه من الوضوح بمكان أن العلاقة بين الإنسان والإله لا تتعدى أحد أمرين بحال من الأحوال، أحدهما:

---

(١) أبو الأعلى المودودي: الإسلام والمدنية الحديثة، ص١٩.

أن يكـون الله خـالق الإنسـان، وخـالق الكـون الـذي يعـيش فيـه ، وموجـدهما وسيدهما وحاكمهما، ثانيهما: أن لا يكون الله كذلك"[١].

وبعد أن عرض المودودي تلك الفرضية وضع إجابة تتناول الموضوع بقوله: "فإذا فرضنا التقدير الثاني ولم يكن الله هو الخالق والسيد الحاكم ،فلا داعي على هذا التقدير أن تقوم أي علاقة خاصة معه لأنه من الخطأ والحمق أن نعبد كائناً ليست لـه بنا علاقة، ولا يستطيع أن يفعل لأجلنا شيئاً"[٢]، ثم يستمر في الإجابة على السؤال الأول "أما إذا كان الله هو الخالق، والسيد الحاكم للإنسان وللكون الذي يعيش فيه فليس من المعقول أن تقتصر أحكامه وتشريعاته "Jurisdiction" على حياة الفرد الخاصة وتنتهي السلطة عندما تبدأ علاقة الفرد مع غيره في الحياة الاجتماعية"[٣].

إن المودودي يرى أن علاقة الإنسان مع الله علاقة مباشرة ،ولا يجوز للإنسان الانفصال أو التمرد أو العصيان على الله: حيث يقول: "لو إدعى إنسان أن الله هو الذي قصر سلطته وعلاقته بخلقه على حياة الفرد الخاصة، فهذا الإدعاء لا دليل عليه، أما إذا كان الإنسان نفسه هو الذي ابتكر هذا الاستقلال في حياته الخاصة، وفرضه وأبعد السلطة الإلهية عن حياته

---

(١) أبو الأعلى المودودي: الإسلام والمدنية الحديثة، ص٢٧.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٧.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٨.

الاجتماعية في الشؤون كلها فأنه بذلك يكون قد أعلن عصيانه وتمرده على خالقه وسيده وحاكمه"[١].

ثم يوضح المودودي طبيعة العلاقة بين الإنسان والخالق حين يرى أن الإنسان قد يدعى العبودية إلى الله في نفسه، ويمارس في حياته العملية ما يتناقض وتلك الرؤية حيث يقول: "ليس هناك أسخف لدى العقول من أن يدعى كل إنسان بمفرده أنه عبد الله وخادم له، ومتبع لدينهن حتى إذا ما اجتمع مع غيره من الأفراد وكونوا مجتمعاً وشكلوا دولة تنكروا لعبوديتهم لله، واستبعدوا دينه من حياتهم"[٢] وهذا التحليل ينطبق على دولة باكستان التي كان الإسلام مسئول عن خلق تلك الدولة. فهو الذي حرك مائة مليون مسلم في الهند لطلب وطن قومي منفصل لهم، مع ذلك ظهرت إشكالات في تطبيق القانون الإسلامي، وشريعة الإسلام، وتحولت الدولة من دولة إسلامية إلى دولة علمانية، إن هذا قد جعل المودودي يقف أمام التوجهات العلمانية التي تكونت في الدولة الجديدة، التي قامت أساساً على الإسلام. والخلاصة يمكننا ومن خلال الآراء السابقة أن نقول إن إهمال الجوانب القومية والدينية في الفكر العلماني، والاعتماد على الأفكار الواردة البعيدة عن الدين، لا تحقق انسجاماً كاملاً داخل المجتمع العربي الإسلامي، لأن ذلك يتعارض وقيم المجتمع،الذي ينبغي أن تكون له شريعة ذات أحكام ثابتة غير قابلة للتغيير، أو التبديل بواسطة أي أداة من أدوات الحكم، حيث أن جميع دول العالم تحكم

---

(١) أبو الأعلى المودودي: الإسلام والمدنية الحديثة، ص٢٨.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٨.

بواسطة أدوات الحكم، وشرائع وضعية قابلة للتغير والإلغاء حسب صراع أدوات الحكم على السلطة. ولهذا فإن أفضل الأساليب هي إمكانية وضع قوانين طبيعية منبثقة من الدين والأعراف الاجتماعية، منسجمة مع تكوين الإنسان، ذات مصادر وقوانين ثابتة غير قابلة للتغيير أو التبديل حسب مزاج أدوات الحكم، كما يتم تغير الدستور في كل مرحلة يتم فيه تغيير حسب رغبة أداة الحكم باعتبار أن القانون مرتبط بها ولهذا نجد أن الدساتير تتغير بتغير أدوات الحكم[*].

٢- الإسلام والديمقراطية

لمفهوم الديمقراطية تاريخ قديم ذو ارتباط قديم بالدول والنظريات السياسية ولمفهوم الديمقراطية معايير متعددة اختلفت على مدى تطورها ،وحسب المجتمعات التي سادت بها، فالديمقراطية اليونانية نمت في القرن الخامس قبل الميلاد، وكانت تعنى ديمقراطية Democracy من Demos الإغريقية بمعنى الشعب، أو على الأصح من لا يملكون ومن ثم فالديمقراطية نظام يعني حكم الشعب لنفسه، أو على الأصح حكم الفقراء وبذلك يتميز نظام الحكم الديمقراطي على النظام الدكتاتوري"[١].

وقد جاء مفهوم الديمقراطية في القاموس السياسي: "ديمقراطية غير مباشرة Democrutieindrnte تقوم على مبدأ سيادة الأمة، وإن الأمة

(*) الرجوع إلى معمر القذافى، الكتاب الأخضر.

(١) د. عبد المنعم الحفنى: الموسوعة الفلسفية، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، الطبعة الأولى، ١٩٩٢، ص١٩٣.

مصدر السيادة، لكنها لا تمارسها مباشرة، بل تفوض لممارستها من يقوم بذلك نيابة عنها عن طريق الانتخابات.... وعرفت الديمقراطية بأنها غير مباشرة لأن الأمة تمارس سيادتها لا مباشرة، وإنما عبر وسيط هو المفوض من قبلها بممارسة السيادة نيابة عنها، مما يعنى الفصل بين السيادة كمبدأ والسيادة كممارسة"[1]، أما الديمقراطية المباشرة Democratie dircte فتقوم على أن السيادة للأمة وفى هذا تتفق مع الديمقراطية غير المباشرة، لكنها خلافاً للديمقراطية المباشرة ترى أن السلطان قرين السيادة لا يمكن أن ينفصلا، وأن السيادة والسلطان نتاج اجتماعي فهو حق ممارسة ومبدأ: من أولى الحقوق السياسية والمدنية للمواطنين، وبالتالي لا يقبل تفويضاً ولا تنازلاً ولا تجزءاً، بما أن السيادة سلطان أصيل تستمد منه كل السلطات الأخرى وفيه تجد شرعيتها فإنها لا تقبل التنازل؛ ولهذا ترفض الديمقراطية المباشرة الانتخابات وما يترتب عنها من تفويض السلطان والسيادة، وترفض البرلمان لأنهما لا لزوم لهما في ديمقراطية مباشرة... المنطقي أن يلتقي هؤلاء المواطنون والمواطنات في تجمعات حيث أمكن ذلك أخذاً في الاعتبار الإقامة الجغرافية لينظموا أسلوب ممارستهم لسيادتهم وسلطانهم، مؤتمرات شعبية أساسية وعلى المستوى الوطني، مؤتمر شعب عام، أداة صياغة وتنسيق واختيار من يعهدون إليه بتنفيذ ما يتفقون عليه، قرارات إجراءات، قوانين، ومراقبتهم، ومساءلتهم، اللجان الشعبية التنفيذية، المؤتمرات الشعبية الأساسية هي إذن أسلوب ممارسة السلطان مباشرة من قبل أصحاب السيادة، ولهذا فهي حق وواجب ولا تخضع

---

(١) د. رجب أبو دبوس: القاموس السياسي، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى، ١٤٢٥م، ص٨٨-٨٩.

عضـويتها لأي شـروط غيـر المواطنــة"[١]. إن مفهـوم الديمقراطيــة يختلـف بـاختلاف العصـر والفكـر السياسـي، وقد تبـدل هـذا المفهـوم فـي القرن الثـامن عشـر مفهـوم الجمهوريـة عوضـاً أو بـديلاً لمفهـوم الديمقراطيـة، وقـد ارتبطـت الديمقراطيـة بالحكومـة الدسـتورية وارتبط نقيضـهاً بالدكتاتوريـة علـى الرغم مـن معانيها المختلفة فإنه من الملاحظ أن للمفهوم وقعاً محبباً تحـاول الدول بغض النظر عن طبيعة حكمها أن تصـف نفسها بـه. فالدول الصـناعية الغربيـة ذات الحـزبين التـي ورثـت النظـام السياسـي البريطـاني، والـدول المتعـددة الأحـزاب تـدعى الديمقراطيـة، والـدول الاشـتراكية ذات الحـزب الواحـد تـدعى الديمقراطيـة، وهناك عدد من الفلاسفة قد حط من شأن الديمقراطية كأفلاطون وارسطو."[٢].

وعلـى الـرغم مـن اخـتلاف معـاني الديمقراطيــة وتطبيقهـا علــى مختلـف العصـور والأحقـاب الزمنيـة، إلا أن للمفهـوم دلالـة سياسـية. وتكـون الديمقراطيـة عنـدما يحكـم الشـعب نفسـه بنفسـه، وبعبـارة أخـرى يكـون الشـعب سـيد نفسـه فـي عمليـة صـنع القرار، وعلـى ذلـك فإننـا نـربط هنـا بـين الديمقراطيـة وقضـايا حمايـة الشعب، وصيانة حقوق الأفراد جميعاً داخل الدولة ولا يقتصـر الأمر علـى حمايـة أفراد معينين أو فئة واحدة.

وقـد يـتم عـن طريـق الحكـم المباشـر [٣] " أي المشـاركة السياسـية المباشـرة Direct political participation أو بواسـطة التمثيـل السياسـي political

(١) د. رجب أبو دبوس: القاموس السياسي، ص٩٠-٩١.

(٢) د. أحمد جمال: دراسات في الفلسفة السياسة، ص٢٣٧.

(٣) الديمقراطية المباشرة: ولكن الكتاب الأخضر يبشر الشعوب بالهداية إلى طريق الديمقراطية المباشرة وفق نظام بديع وعملي، وحيث أن فكرة الديمقراطية المباشرة لا يختلف عليها اثنان عاقلان على أنها

representation وقد ينظر للديمقراطية على أنها حكم الأغلبية ومنح الأقلية حقوقها ولكن اقتصار معنى الديمقراطية على حكم الأكثرية فقط، أو حماية حقوق الأفراد داخل الدولة يناقض روح المبدأ الديمقراطي الذي ينطلق من قاعدة بسيطة مؤداها أن للشعب سيادة مطلقة في الحكم يباشرها بالطريقة التي يراها مناسبة"(١). وقد أكد بركليس مثلاً وصف الديمقراطية على الحكم الاثنين حين قال: "لأن إدارة الحكم أكرر إدارة الحكم، تشجع حكم الكثرة بدلاً من القلة ويقترب من هذا السياق وصف جون ستيوارث مل للديمقراطية بأنها حكومة الشعب ومن الشعب و إلى الشعب وبذلك لا يظهر إلا حكم الأكثرية"(٢).

أما موقف أبي الأعلى المودودي من الديمقراطية فإنه يرفض مفهوم الديمقراطية الغربية، الذي تحدد لها في الحضارة الغربية..؛ لأن هذا المفهوم يجعل السلطة كل السلطة، الحاكمية كل الحاكمية للجماهير، حتى ليصبح من حقها أن تحل الحرام، وتحرم الحرام، وتسن القوانين التي تهدر الحقوق والأخلاق. إن هذا الموقف جعل أبا الأعلى المودودي يرفض الحاكمية حيث يقول: "من الأفكار السائغة اليوم أن الديمقراطية أفضل نظام سياسي، ومما

المثلى... بيد أن أسلوب تطبيقها كان مستحيلاً، وحيث أن هذه النظرية العالمية الثالثة تقدم لنا تجربة واقعية للديمقراطية المباشرة إذا انحلت مشكلة الديمقراطية نهائياً في العالم.. ليس للديمقراطية ألا أسلوب واحد ونظرية واحدة وما تباين واختلاف الأنظمة التي تدعى الديمقراطية إلا دليل على أنها ليست ديمقراطية، ليس سلطة الشعب إلا وجه واحد، ولا يمكن تحقيق السلطة الشعبية إلا بكيفية واحدة وهى المؤتمرات الشعبية وللجان فلا ديمقراطية بدون مؤتمرات شعبية" معمر القذافى، الكتاب الأخضر، ص٤٧-٤٨.

(١) د. أحمد جمال: دراسات في الفلسفة السياسية، ص٢٣٧-٢٣٨

(٢) المرجع نفسه، ص٢٣٨.

يقال عن الإسلام إلى حد كبير قائم على المبادئ الديمقراطية، إلا أن الديمقراطية تتضمن على ما اعتقد نقائص وعيوب أريد أن أعرف كيف يستطيع الإسلام تداركها وهى ما يلي:

١-أن السلطة في الديمقراطية شأنها في كل نظام سياسي آخر بعد أن تنتزع من أيدي الجمهور وتركز في يد أفراد قلائل، لا تشكل في النهاية إلا صورة حزب لجمع المال، وتتحول إلي دولة الأثرياء، أو إلى دولة للخواص فهل يمكن علاج هذا العيب؟

٢-من الصعوبة بمكان رعاية كل ما للجمهور من المصالح المتنوعة المتضاربة من وجهة علم النفس، فكيف للديمقراطية أن تبرئ ذمتها من هذه التبعية نحو الجمهور؟

٣-إن أغلبية الجماهير تكون جاهلة ساذجة، مولعة بالشخصيات لا وعى لها ولا شعور ولا يزال المغرضون من السياسيين المحترفين يضلونها ويتلاعبون بعقولها فمن الصعب جداً على المؤسسات الممثلة للجمهور أن تقوم بأعمالها ناجحة موفقة.

٤-إن المجالس الانتخابية التي تأتي إلى حيز الوجود بتأييد الجمهور تضم عدد لا يستهان به من الأعضاء – ومن الصعب جداً التباحث والتشاور بينهم، حتى يتوصلوا إلى قرار نهائي"[١]، ومع هذا فإن رفض المودودي للديمقراطية التي ظهرت لتحرير الإنسان في أوروبا، والتي قال عنها

---

(١) أبو الأعلى المودودي: الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة، تعريب خليل أحمد الحامدى، الطبعة الرابعة، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م)، ص٢٤٩-٢٥٠.

"نشأت فكرة الديمقراطية أول الأمر في عهد الإقطاع بأوروبا في محاولة للتمرد على تسلط الإقطاعيين لإنقاذ الشعوب من مخالبهم، وإذا كانت الديمقراطية تعنى أنه ليس لفرد أو أسرة أو طبقة أي حق في فرض إرادتها على الملايين من الناس، واستخدامهم لإشباع المطامع الخاصة، والأنانية الشخصية، فلاشك أنها بهذا المعنى كانت صحيحة لا تعارض الحق، غير أن الديمقراطية بجانب هذه الصورة السلبية تتضمن صورة إيجابية أخرى، هي إشعار كل شعب في كل بلد بأنه سيد نفسه وحاكمها"[١]، ويستمر المودودي في توضيح موقفه من الديمقراطية الغربية "أن نقد الديمقراطية وما فيها من النقائص والعيوب صحيحة في كل ما سردت من نقاط في حد ذاتها، ولكن ثمة نقاط أخرى لابد لنا من رعايتها قبل أن نتوصل إلى آراء قاطعة بشأنها:

أولها: أي طريق هو الصحيح مبدئياً لتسيير شئون الناس؟ هل يكون الذين يتولون شئون الناس ويسيرونها ممن قد جرى تعيينهم بإرادة الناس، ولا يسيرونها إلا بمشورتهم ورضاهم، ولا يبقون على رأسها إلا ما داموا حائزين بثقتهم؟ أم بفرض فرد – أو فئة نفسه بنفسه على الناس ويتولى شؤونهم، ثم لا يسيرها إلا كما يملى عليه هواه"[٢].

ثانيها: أننا إذا صرفنا النظر عن تفاصيل كل ما قد اختار، أو اقترح في مختلف الأزمان من المناهج وتمحيص مدى نجاحهما في تحقيق أهداف الديمقراطية ومبادئها فقد وجدنا أن التقصير يرجع إلى أسباب ثلاثة:

---

(١) أبو الأعلى المودودي: الإسلام والمدنية الحديثة، ص٢٣.

(٢) أبو الأعلى المودودي: الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة، ص٢٥.

١-افتراضهم أن "الجماهير مصدر للسلطة الكلية والسيادة المطلقة، وعلى هذا حاولوا أن يجعلوا الديمقراطية مطلقة العنان مع أن الإنسان ما دام في حد ذاته غير مستقل بأمره في هذا الكون فكيف لمجموعة متألفة من أفراده – أي الجمهور أن تكون أهلاً للسيادة المطلقة... أما الإسلام فيعالج هذا العيب عند أول خطوة ،أو يقيم حول الديمقراطية سياجاً من قانون أساسي قرره خالق هذا الكون وسيده وحاكمه الحقيقي، وهو قانون لابد من التزامه للجمهور وللقائمين بأمر شؤونهم جميعاً، وبهذا لا ينشأ فيهم أصلاً ذلك الاستقلال المطلق الذي يقرن الديمقراطية في نهاية المطاف بالفشل.

٢-لا تستطيع الديمقراطية أن تلعب دورها بنجاح ما دامت الجماهير على غير المستوى اللازم من الوعي والنضج والأخلاق السليمة.

٣-لأن تعطى الديمقراطية ثمارها وتسير ناجحة وموافقة يتوقف على رأى عام يقظ قوى "ومثل هذا الرأي العام إنما ينشأ بأن يكون المجتمع مشتملاً على أفراد صالحين ويكون هؤلاء الأفراد منخرطين في سلك النظام الاجتماعي، قائم على أسس صالحة ويعلق الدكتور عمارة على موقف المودودي من الديمقراطية الغربية فى النقاط التالية:

- يرفض المودودى هذه الديمقراطية الغربية لأنها تعطى كل الحاكمية للجماهير وتتكر في شئون الدولة والدنيا حاكميه الله، وهو فى هذا الموقف المفهوم والمبرر والذى نتفق معه.
- إن المناسبات التى تعرض فيها المودودى لنقد الحضارة الغربية تلك الحضارة التي رأى أن قواعد مدنيتها تمثلت فى:

- العلمانية أو اللادينية Socularism.
- القومية Nationalism.
- الديمقراطية Democracy.

ثم قال في معرض رفضه لمفاهيم هذه المصطلحات كما استقرت في الحضارة الغربية "أننا نقدم مبدأ التسليم لله وطاعته بديلاً عن العلمانية، ونقدم مبدأ الإنسانية العالمية بديل عن القومية الضيقة، ونقدم في موضوع الديمقراطية مبدأ سيادة الله وخلافة المؤمنين بديلاً عن مبدأ سيادة الشعب أو حاكميه الجماهير"(١)، ويصل د. محمد عمارة في تحليل رفض المودودي للديمقراطية الغربية ويؤكد على أهمية أساس مبدأ الرفض حيث يقول ففي الحاكمية كانت القضية المحورية التي شغلته والتي شغل بها الناس من حوله، ومن بعده هي لمن الحاكمية؟ وعندما أقام التناقض بينها وبين حاكميه الإنسان كانت نصوصه العامة تميزت بالطابع الأثري والتحريض العاطفي ضد السلطة البشرية"(٢)، وأخيراً يصل عمارة إلي السبب الثاني والأهم من رفض المودودي للديمقراطية الغربية :"ففي الهند وقبل أن يستعد الاحتلال الإنجليزي للرحيل كانت الحضارة الغربية قد أنجزت مهمة احتلال عقل الصفوة والنخبة، فتغربت، وعندما انخرطت هذه الصفوة هنادكة ومسلمين في صفوف حزب المؤتمر ساعية لتحقيق استقلال الهند تصورت الهند المستقلة على النمط الغربي دولة ديمقراطية علمانية قومية – ولم تكن الهند كما رآها المودودي وكما هي في

---

(١) د. محمد عمارة: أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية، ص٢٢٧.
(٢) المرجع نفسه، ص٢٣٤.

الحقيقة – مؤلفة من أمة واحدة بالمعنى الحضاري للقومية، وإنما كانت حضارة منقسمة إلى عدة قوميات تعيش في وطن واحد وكان المسلمون الذين يؤلفون قومية حضارية متميزة يمثلون ربع سكان الهند. وثلاث أرباعها من الهندوك... فجماهير الهند لا تتفق على حدود ما هو "حلال" وما هو "حرام".وما هو في "القيم" خير" وما هو شر...، وفى وضع كهذا ستظل الأغلبية الهندوكية وفق لعبة الديمقراطية حاكمة دائماً وأبداً، بيدها دكتاتورية الأغلبية" فلو كانت الهند قومية واحدة بالمعنى الحضاري تتفق جماهيرها في الهوية والثوابت[١].. تلك هي الخصوصية التي حكمت ما كتب المودودي عن الديمقراطية كصيغة لمستقبل الهند المستقلة، وفق الحقيقة هناك مبرر منطقي لرفض الديمقراطية الغربية وفق الخصوصية التي يتمتع بها المجتمع الهندي بين الهنادكة وباقي أفراد الطائفة الإسلامية، كما أن خلق وحدة على أساس الأغلبية يؤدى إلى صراع وحروب وهو ما تحقق في الهند وباكستان حتى بعد الاستقلال، ومازالت تلك الحروب قائمة في شبه القارة الهندية بين الإسلام الهنادكة.

---

(١) د. محمد عمارة: أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية، ص٢٣٥– ٢٣٦.

الفصل الثانى
الحاكمية عند المودودي

اختلف المفكرون الإسلاميون حول تحديد مفهوم "الحاكمية" الذى وتلقفته بعض الحركات الإسلامية المعاصرة واتخذت منه محوراً وهدفاً لمواجهة واقع النظم السياسية القائمة.

إن هذا المفهوم قد طرحه فى العصر الحديث "أبو الأعلى المودودي" و هذا المفهوم يجب أن يفهم فى إطار واقعيته ووضعيته وظروفه السياسية والاجتماعية التى عاشها المودودي في شبه القارة الهندية التى كان المسلمون يمثلون ٢٥% من عدد السكان فيها وهذا ما عرض له. محمد عمارة حين قال: "لقد بدأت هذه الجماعات من "بعض" عبارات المودودي التي كتبها في واقع هندي وهندوكى له ملابسات سياسية وحضارية خاصة،كان المسلمون فيها ٢٥% من سكان الهند وكانت الحاكمية البشرية فى ذلك الواقع إما سلطة الاحتلال الإنجليزي الكافر أو السلطة الهندوكية الكافرة وكلتاهما عازمتان على سحق الهوية الإسلامية للمسلمين الهنود"(١) كذلك تدهور وضع الأقلية المسلمة فى الهند التى كانت لها الغلبة والحكم قبل مجئ الاستعمار الإنجليزى لشبه القارة الهندية.

---

(١) د. محمد عمارة: مقالات الغلو الدينى واللادينى، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م، ص ١٤.

أمـا جمـال البنـا يقـول: عن حـال المسلمين فـى الهند "وسبق مـيلاد باكستان مخاض دموى رهيب إذ تطلب الأمر هجرة مئات الألوف من مسلمى شرقى البنجـاب حيث سـادت الأغلبيـة الهندوسية، بينمـا هـاجر الهنـدوس مـن البنجاب الغربية، التي اعتبرت صميم باكستان وتعرض المهاجرون من هذه المناطق أو تلك الاضطهادات لأغلبية هندوساً كانوا أو مسلمين"[1].

ولكن علـى الرغم من هذا الاختلاف حول مفهوم الحاكمية سواء فـى القديم أو فى الحديث، إلا أن هناك من يرى أن هذا المفهوم إسلامى يعبر عن جوهر نظرية الإسلام، وأنه يجد جذوره فى الأصول المنزلة والتراث الإسلامي، وأن دور المودودي وقطب لم يكن إلا كاشفاً لمفهوم أصولى موجود. إن مسألة الحكم بما أنزل الله من المسائل الخطيرة فى حياة الأمة العربية والإسلامية، وذلك لما لها من صلة وثيقة بمسألة العقيدة، بل إنها تمثل الجانب الأكبر والأهم فـى عقيدتنا الإسلامية. وقد كـان المودودي فـي العصر الحديث هو الـذى كـان وراء ظهور هذا المفهوم يقـول د. محمد عمـارة "... وظـل هـذا المصطلح والشعار متوارياً حتى بعثه من مرقده العلامة المجاهد أبو الأعلى المودودي"[2].

إذن الحاكمة فى العصر الحديث قد ظهرت مع فكر المودودى، وهى الأساس الذي ارتكز عليه صياغة فكره السياسى ،الذي انفرد بـه عن أعلام الصحوة الإسلامية. فـى موضـوع الحاكميـة لله ورفض حاكميـة البشر حيث

---

(١) جمال البنا: الإسلام دين وأمة وليس ديناً ودولة، ص ٢٦٤.

(٢) د. محمد عمارة: مقالات الغلو الدينى واللادينى، ص ١٤.

يقول: "إن الحاكمية فى هذا الكون ليست لأحد غير الله، ولا يمكن أن تكون لأحد سواه وليس لأحد أن يكون له نصيب منها"[1] وهذا النص يوضح بكل الوضوح أن الحاكمية الإلهية هى لله سبحانه وتعالى، وأن البشر ليس لهم نصيب فيها. ثم يستمر المودودي في توضيح هذا المفهوم حيث يقول: "إن جملة صفات الحاكمية وسلطاتها مجتمعة فى يديه سبحانه، وليس فى هذا الكون أحد يحمل هذه الصفات وينال هذه السلطات، فهو سبحانه وتعالى قاهر كل شيء ومسيطر على كل شيء عليم بكل شيء منزه عن العيب والخطأ قدوس مهيمن، مؤمن، يهب جميع خلقه الأمن والأمان، حي قيوم قادر على كل شيء، بيده كافة السلطات، كل شيء خاضع لأمره قهراً بيده النفع والضر ليس فى مقدور واحد يملك الشفاعة عنده إلا بإذنه ،يغفر لمن يشاء، ويعذب من يشاء، لا معقب لحكمه لا يسأل عما يفعل. ويسأل الجميع عما يفعلون كلها صفات الحاكمية يختص به سبحانه ولا شريك له فيها. حكمه نافذ، ولا قدرة لمخلوق على رده أو تأخيره أو المماطلة في هذه الصفات"[2]. وهذا النص يوضح بأن الأمر بيد الله سبحانه فهو الحاكم والقادر والمتصرف فى كافة الأمور وهو صاحب الحاكمية العليا فى حياة البشر ولا ينبغى لأحد من الأفراد وضع قوانين مخالفة لأحكامه.

إن المودودي يستمر في توضيح مفهوم الحاكمية الإلهية ويقول: "يقول القرآن أن الحاكم الحقيقى للإنسان هو نفسه حاكم الكون وحق الحاكمية فى

---

(١) أبو الأعلى المودودي: الخلافة والملك، ص ٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨.

الأمور البشرية له وحده، وليس لأية قوة سواه بشرية أم غير بشرية أن تحكم بذاتها، أو تقضى بنفسها، وبالطبع هناك فرق وحيد هو أن حاكمية الله فى نظام الكون قائمة بقوته تعالى التى لا تحتاج إلى اعتراف من أحد حتى الإنسان نفسه.. عن طرق الكتب الموحاه من عنده، والتي آخرها القرآن بمختلف جوانبه وضوحاً تاماً"(١) وفى محاضرة فى مدينة لاهور فى شهر أكتوبر عام ١٩٣٩ حول نظرية الإسلام السياسى فى هذه المحاضرة ذكر المودودي الأساس الذي ترتكز عليه نظرياته السياسية: "أن تنزع جميع سلطات Powers الأمر والتشريع من أيدى البشر منفردين ومجتمعين ولا يؤذن لأحد منهم أن ينفذ أمره فى بشر مثله فيطيعوه، أو ليس قانوناً فينقادون له ويتبعونه فإن ذلك أمر مختص بالله وحده لا يشاركه فيه أحد غيره، كما قال هو فى كتابه: ↓ ◑⧖⬥⬩ ✐✶ 🗐 ... ✃♐🙰⬗⬅▤⬁☠⬉ ◑⧖♌⮳ ...

🕮❒✌⧫➋⧫ 🕮❒⬩⬩ ✍⧫➔⬀🖮⬅⑨⬅❒▦✃☎ ◑⧖⬥🖆

◑⧖③✹🙰■⬅ 🗐 ❶⧫🕒⬚⬐🖮⍓ ✃🙰✐🙰♏⬁⬄✖⬅

✃🙰⬚⬙◑⧫❶♒♒⬙◑ ⬈☠⬉ ↑ ⁽٢⁾، ↓ ③⧫◑➔❑⬚⬈❑♍🙵 ♎⍓🙴

⬚⬙⬆⬚✡❑🙰 ♊♌✌♊⌘ ✃🙰❀☞✌⬙➋⌘ ✌♌♊ ★⌧⬀⬄⬈🕮

▤⍾➔🙴⬀ ◑⧖⬙♌❑ ✃🙰❀☞✌⬙➋⧫ 🖎⬈✃⬆🕮⬉⏀ ✐✶

▤ ↑⁽٣⁾، ↓ ❑◆✌⧫♊ ⬙⬆🏱⬄ ⑥⧫⬥⬙▤⬈🏱 🖅⧖☺⍓🙰✐

⧉🕮❑✡❽⧫✌⧫ ✁☞✏✦ ▫⬩♁⬆❑♁◉⬩🕔❋✧✍⌨⌧ ♎➔☠⇱

✁☞◉⧓⬩🕔⊞❷⇱❑♌⧫ ⬆[1]، ⬇ ❑◆✋⧫♊ ◉⧓⋏⚐⬄

⑥⬩⧫⧓⧖→☠ ✍☺☺⌧☞✏ 🕮❑✡❽⧫✌⧫ ✁☞✏✦

▫⬩♁⬆❑♁◉⬩🕔❋✧✍⌨⌧ ♎➔☠⇱

✁☞◉→⋏🕔■☺←❑♌⧫ ⬆[2]، ⬇ ❑◆✋⧫♊ ◉⧓⋏⚐⬄

⑥⬩⧫⧓⧖→☠ ✍☺☺⌧☞✏ 🕮❑✡❽⧫✌⧫ ✁☞✏✦

▫⬩♁⬆❑♁◉⬩🕔❋✧✍⌨⌧ ♎➔☠⇱

✁☞◉⧓⊞⌧🕔○⬀☽→❑♍☙ ⬆[3].

فهذه الآيات تصرح أن الحاكمية "Sovereignty" لله وحده وبيده التشريع وليس لأحد وإن كان نبياً أن يأمر وينهى من غير أن يكون له سلطان من الله، والنبي أيضاً لا يتبع إلا ما يوحى إليه"[4] وقد علق على هذا النص د. عبد الاله بلقريز حيث قال : "ينتمى هذا النص إلى افعال المبالغة وصيغها فى ترجمة المعنى. فهو إذ يقيم التميز بين حاكمية الله وحاكميه البشر معتبراً هذه الأخيرة عدواناً على حق إلهى، ينتهى إلى إيهام قارئه بأن الحكم لا يرجع إلى أحد فيما يعرف المودودي ويعرف معه الجميع، أن الحكم بما أنزل الله يقوم به بشر لا عصمة لديهم، وأن تنفيذهم أحكام الشريعة ليس فعلاً تلقائياً بل

---

(١) سورة المائدة الآية (٤٤).

(٢) سورة المائدة الآية (٤٥).

(٣) سورة المائدة الآية (٤٧).

(٤) أبو الأعلى المودودي: نظرية الإسلام وهدية، دار الفكر، القاهرة، ط١، ١٩٦١م، ص ٣٤.

يفترض قدراً من الاجتهاد منهم، وبالتالي فهم يحكمون فى النهاية لا بما أنزل الله بل بما يقدرون أنه حكم الله"[1]، كما تعرض د. محمد عمارة لهذا النص بالدراسة النقدية حيث قال: "تلك نماذج من عبارات المودودي العامة والموهمة للبس والغموض فى قضية الحاكمية ونظريته عنها..، لقد جرد فيها الإنسان من كل حق فى الأمر والتشريع والتقنين.. بل والتنفيذ.. فرداً كان هذا الإنسان أو جماعة.. بل وحتى الأمة"[2].

كما عرض المودودي إلى خصائص الدولة الإسلامية:

١- ليس لفرد أو أسرة، أو طبقة، أو حزب، أو لسائر القاطنين فى الدولة نصيب من الحاكمية، فإن الحاكم الحقيقى هو الله، والسلطة الحقيقية مختصة بذاته تعالى وحده والذين من دونه فى هذه المعمورة إنما هم رعايا فى سلطانه العظيم، والنص لم يوضح من ينفذا هذا الحكم وما دور البشر فى عملية التشريع والحكم، مع أن هناك قضايا تحتاج إلى أحكام بشرية.

٢- ليس لأحد من دون الله شيء من أمر التشريع والمسلمون جميعاً ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً لا يستطيعون أن يشرعوا قانوناً، ولا يقدرون أن يغيروا شيئاً مما شرع الله لهم.

٣- إن الدولة الإسلامية لا يؤسس بنيانها إلا على ذلك القانون المشرع، الذي جاء به النبي من عند ربه مهما تغيرت الظروف والأحوال

(١) د. عبد الاله بلقزيز: الدولة فى الفكر الإسلامى المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، بيروت ٢٠٠٤م ، ص ٢٠٠٤

(٢) محمد عمارة، أبو الأعلى المودودي: والصحوة الإسلامية، ص ١٩٣.

والحكومات التى بيدها زمام هذه الدولة ولا تستحق طاعة الناس إلا أنها تحكم بما أنزل الله وتنفذ أمره تعالى في خلقه"[1]، أن الباحث يؤكد على أن القرآن شريعة طبيعية للمجتمع ولكن هناك دور للحاكمية البشرية فى القضايا البشرية التى لم يجد فيها نص واضح فى الكتاب والسنة ولهذا نختلف مع المودودى فى رفض الحاكمية البشرية.

فالفكرة التى تدور حولها فكرة الحاكمية عند المودودي أن الألوهية والسلطة كل منهما يستدعى الآخر، فالذى لا سلطة له لا يمكن أن يكون إلهاً.. وإن لفظ إله.. واصطلاح الحاكمية هما اسمان لحقيقة واحدة"[2]، إن المودودي يوضح خصائص هذه الدولة وطبيعة الحاكمية الإلهية عندما يقول:

"أن تكون الحاكمية فيها خالصة لله وحده على حد يتفق والنظرية التيوقراطية "اللاهوتية" إلا أن سبيل الدولة فى تنفيذ هذه النظرية يختلف عن التوقراطية اللاهوتية[3]، إن التوقراطية أى الدولة الدينية هى حكم المؤسسة الدينية للدولة مثلما كانت الكنيسة الكاثوليكية تحكم دولة أوربية ومثلما تحكم المؤسسة الدينية فى إيران وكما كان حكم أفغانستان فى حكومة "الملا عمر" حركة طلبان، وهذا التفسير لا توافق عليه الأغلبية السابقة من علماء المسلمين وأن دعاة الدين والدولة ينكرون الدولة الدينية ومنهم على عبد الرازق " إن التعبير الحر عن الآراء لم يكن ممكنا آنذاك.. فالتفكير الحر فى السياسة

---

(١) أبو الأعلى المودودي: نظرية الإسلام وهدية، ص ٣٥.

(٢) أبو الأعلى المودودي: الحكومة الإسلامية، ص ٧٣.

(٣) أبو الأعلى المودودي: الحكومة الإسلامية، ص ٢٦.

كـان بـالواقع مستحيلاً وهذا ما يفسر عدم قيام معالجة الحقيقة للسياسة من جانب المفكرين الإسلاميين"[1].

إننا لا نتفق مع الشيخ على عبد الرزاق فى دعوته لإبعاد الدين عن الدولة باعتبار أن الدين جاء لإعادة قضايا المجتمع الأخلاقية والسياسية والاجتماعية إلا أن أصحاب الدعوات العلمانية حاولوا انقاص من جانب الدين حيث حصروا الدين فى جانب العبادات وهذا الأمر لا يجوز ومخالف لأحكام الدين فى القرآن والسنة وهناك محاولات جادة فى الجامع ما بين الدين وما بين القضايا العامة ونقصد بذلك التجربة الليبية التى اعتبرت الدين هو المصدر الأساسى للتشريع وحول هذا الموضوع وضعت خطوات نذكر منها على النحو التالى:

كانت علاقة الثورة بتطبيق النظام الإسلامي منذ البداية وفى خطاب التحول بمناسبة المولد النبوي الشريف في ١٩٧٣/٤/١٥م في مدينة زواره أكد الأخ القائد على أن "كافة الإجراءات التي تتخذ لا يمكن الرجوع فيها إلى نصوص قانونية وإنما تؤخذ الإجراءات حسب الحالة التي تقع تحققاً للتحول الثوري وهذا لا يعنى بأي حال من الأحوال أن يخاف الناس على أرواحهم

---

(١) على عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة المصرية العامة للنشر، القاهرة ١٩٦٤، ص ١٨.

وأمنهم أبداً بل نحن مسلمون ونحكم بالشريعة الإسلامية ولا يمكن في ظل شريعة الله سبحانه وتعالى أن يظلم أي شخص أو يخاف على نفسه وماله"[١].

كما تأكد هذا في إعلان قيام سلطة الشعب حيث ورد في المادة الثانية من الإعلان:

"القرآن الكريم شريعة المجتمع في الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية"[٢] ثم عرض موضوع الشريعة وأهميتها في المجتمع عندما قال: "الشريعة هي المشكلة المرادفة لمشكلة أداة الحكم والتي لم تحل بعد في العصر الحديث رغم أنها حلت في فترات من التاريخ أن تختص لجنة أو مجلس يوضع شريعة للمجتمع خارجة عن هذين المصدرين هي محاولة باطلة وغير منطقية... إذن شريعة المجتمع ليست محل صياغة وتأليف وتكمن أهمية الشريعة في كونها الفيصل لمعرفة الحق والباطل والخطأ والصواب، وحقوق الأفراد وواجباتهم، إذن الحرية مهددة ما لم يكن للمجتمع شريعة مقدسة وذات أحكام ثابتة غير قابلة للتبديل أو التغير"[٣].هذا النص يوضح أهمية التشريع داخل المجتمع .كما يوضح أن التشريع حق مقدس مستمد من الدين ولا ينبغي لأي جهة كانت أن تتدخل في عملية التشريع ضمانا لحرية المجتمع.إذا صياغة الشريعة و تدوينها مقيد بان يكون متفقا مع نصوص الشريعة مبادئها العامة وروحها التشريعية.

---

(١) السجل القومى بيانات وخطب القائد: معمر القذافى، المجلد السنوى (٤) لسنة ١٩٧٣-١٩٧٢، ص٤٩١- ٤٩٢.

(٢) أمانة المؤتمر الشعبى العام القوانين واللوائح والقرارات، ص ٤٨١- ٤٨٢.

(٣) معمر القذافى: الكتاب الأخضر، ص ٥٥، ٥٦.

إن أصحاب الاتجاه العلمانى يعترفون بأن الحاكم يستمد سلطته من البشر، وهذا يخالف المفكرون الإسلاميون الذين يعتقدون إن رفض العلمانية هو حماية الإيمان من الكفار والمرتدين.

أما حسن حنفى حول موضوع الحاكمية البشرية فيقول: "وكأن حاكمية الله معارضة لحاكمية البشر وعلى نقيضها، وكان الذي يحكم الناس هو الله أو ممثل الله مع أن الله لا يحكم بنفسه ولكن أقام الشريعة على مصالح العباد، ومن ثم يكون الحكم بالمصلحة حكمة بشريعة الله فحاكم المسلمين يأتى ببيعة واختيار عقداً وشورى بإجماع فقهاء الأمة، ولا بمثل الله بل بمثل الأمة وليس خليفة الله بل خليفة رسول الله ويتم تطبيق حاكمية الله ابتداء من السلطة فإن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن وأن الذي بيده السلطة قادر على تطبيق الشريعة الإسلامية وإقامة الحدود والسيطرة على أجهزة الإعلام، وبالتالي يتأسس المجتمع إسلاميا، ويصبح الإسلام منهج حياة للناس. مع أن الإسلام في نشأته الأولى لم يكن طالب سلطة بل كان مربي أفراد.. وبالتالى كان إعداد الأمة للحاكم الإسلامي أسبق من الوثوب على السلطة لإقامة الدولة الإسلامية، وقد لا تختلف الحركة الإسلامية هنا عن غيرها من الحركات الثورية العلمانية، فذلك سمة عامة من سمات التخلف"[١].

إن المودودي في توضيح الحاكمية يؤكد على سيادة القانون الإلهى بقوله: "كانت أولى القواعد الأساسية لهذه الدولة أن الحاكمية لله تعالى وحده،

---

(١) د. حسن حنفى: الدين والثورة فى مصر، ليسار الإسلامى والوحدة الوطنية، الناشر مكتبة مدبولى، الطبعة الأولى عام ١٩٥٢ – ١٩٨١، ص ١١٠، ١١١.

وأن حكومة المؤمنين في أصلها وحقيقتها الأخلاقية وليست حكومة مطلقة العنان فيما تفعل بل لابد لها من العمل تحت القانون الإلهى"[١].

وكأن المودودي في هذا يؤكد على وجود حاكمية بشرية، ولكنها ليست مطلقة تعمل تحت القانون الإلهى الذي يستمد ويؤخذ من كتاب الله وسنة الرسول كما يقر المودودي هذا الرأي بكل وضوح عندما يقول: "نحن نؤمن بنيابة الشعب أو استخلافه في ظل سيادة الله بديلاً عن حاكمية الجماهير، لأننا نعارض سيادة فرد أو افراد أو طبقة سيادة مطلقة تستأثر بالسلطة أكثر"[٢] ثم يعود المودودي ويؤكد على الحاكمية البشرية في عبارات شديدة الوضوح والضبط فى هذا الموضوع قائلاً فيها:

"إن الإسلام قد أقر "نيابة الشعب واستخلافه عن الله فى ظل سيادة الله و حاكميته" .. وهذه النيابة تعنى أن الله "قد خول للمسلمين فى الحكومة الإسلامية، حاكمية شعبية مقيدة Limited popalar sovereghty[٣].

وعلى هذا النص يقول. محمد عمارة "إذن فبعد أن نفى المودودي أن يكون للإنسان "حظ من الحاكمية إطلاقاً أو قيد ذرة من سلطات الحكم" أو حتى "حق تنفيذ الحكم" فضلاً عن "سنن القوانين" عاد الرجل فقرر أن فى خلافة الإنسان عن الله معنى الحاكمية والسلطان، وإن هناك حاكمية شعبية

---

(١) أبو الأعلى المودودي: الحكومة الإسلامية، ص ٢٩.

(٢) أبو الأعلى المودودي: الإسلام والمدنية الحديثة، ص ٤٥.

(٣) أبو الأعلى المودودي: الحكومة الإسلامية ص ٨٤.

مقيدة تجعل الإنسان حاكم الأرض نيابة عن الحكم الأعلى وهو الله[١]، إن المودودي في هذه النصوص أعطى مجالاً للفكر الإنساني بأن يتحرك وفق حدود هذه النصوص وفق حدود من الشريعة حيث يقول "إن المبادئ الخلقية والأحكام القانونية والحدود المفروضة التى شرعها الله لنا ثابتة دائمة لا تقبل التغيير أو التبديل" ومبدأ نيابة الشعب واستخلافه لأن يبيح لمجلس الشورى، أو البرلمانات أن تسن نظاماً، أو تصدر حكماً ويصف عبد الاله. تحليل المودودي إلى النص السابق قائلا: "ينتمي هذا النص إلى أفعال المبالغة وصيغها فى ترجمة المعنى فهو يقيم التمييز بين حاكمية الله و حاكمية البشر معتبراً هذه الأخيرة عدواناً على حق إلهى ينتهى إلى إيهام قارئه بأن الحكم لا يرجع إلى أحد فيما يعرف المودودي ويعرف معه الجميع أن "الحكم بما أنزل الله يقوم به بشر لا عصمة لديهم أن نظام الحاكمية على نحو ما عرض المودودي أساساته لا يمكن ألا أن ينتج طبقة سياسية دينية تيوقراطية تتمتع بسلطة مطلقة مستمدة من "الإنابة الإلهية لها! سلطة تعلو على كل نقد أو محاسبة لأنها لا تحكم باسم أى فكرة مدنية ولا باسم أى قوة اجتماعية شبيهة بتلك السلطة التى كان يتمتع بها رجال الاكليروس في أوربا المسيحية والوسطى قبل الإصلاح الدينى والثورة"[٢]، إن المودودي يستمر في توضيح خصوصية الحاكمية لله والميزة التى تتمتع بها الدولة الإسلامية يقول: "هذا الكون الذى تعيش فيه وتتنفس لا يجرى أمره من غير سلطان قاهر بل له ملك هو الحاكم المتصرف فى شئونه وما حاكميته بحاجة إلى أن تسلم بها أو

---

(١) محمد عمارة: أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية، ص ٢٠٠.

(٢) د. عبد الاله بلقزيز: الدولة في الفكر الإسلامي، ص ٢٠٤، ٢٠٥.

تعترف بها وكذلك لا تقدر أن تقضى عليها أو تتمكن من الخروج عن حدود ملكوته وبأنه ما من حاكم ولا ولى ولا مليك مقتدر لهذا الكون إلا ذلك إلا له الواحد الفرد الصمد، فيما ورد فيه نص صريح واضح فى شريعة الله، وإنما يجب أن تستمد جميع قوانينها وأنظمتها من كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وأن تقف عند النص الوارد فى ذلك.

أما ما لم يرد فيه نص شرعى – هو المجال الأوسع – فلأهل الحل والعقد أن يجتهدوا في سن الأنظمة التى تحقق مصلحة الأمة بالمشورة المتبادلة إلا أنها يجب أن تكون منسجمة مع الإطار العام لأسس الشريعة الإلهية وتوجيهاتها، وأن تكون متفقة فى نصها وروحها مع القواعد الشرعية [١] ثم يحدد المودودي المواصفات التي ينبغي أن تكون في من تسند لهم هذه الأنظمة حيث يقول: "أناس يخشون الله فى كل أمورهم ويطيعونه ويسعون في سبيل مرضاته في السر والعلن، تشهد حياتهم العملية بإيمانهم اليقينى وقناعتهم التامة وشعورهم الكامل بقيامهم لرب العالمين، ومسئوليتهم أمامه يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم"[٢]، إننا نستجد أفكار متعارضة حول الحاكمية الإلهية ، و الحاكمية البشرية، ففي بعض كتابات المودودي نجده يرفض أى دور ومشاركة للإنسان في الحاكمية، الإلهية. كما أن هذا النص يوضح مواصفات الدولة الإسلامية إذ يقول : "إن الأساس الذي يقوم عليه بناؤها تصور "مفهوم" حاكمية الله الواحد الأحد وأن نظريتها الأساسية أن الأرض كلها لله، وهو ربها والمتصرف في شئونها ،فالأمر

---

(١) أبو الأعلى المودودي: الإسلام والمدنية الحديثة، ص ٢٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٩.

والحكم والتشريع كلها مختصة بالله وحده، وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب، بل لا للنوع البشرى كافة شيء من سلطة الأمر والتشريع ،فلا مجال في حظيرة الإسلام ودائرة نفوذه إلا لدولة يقوم فيها المرء بوظيفته خليفة الله تباركت أسماؤه ولا تتأتى هذه الخلافة بوجه صحيح إلا من جهتين إما أن يكون رسول من الله أو رجلاً يتبع الرسول فيما جاء به من الشرع والقانون من عند ربه"(١).

وعلى هذا النص الذى يعود فيه المودودي ليؤكد بأن الإنسان ليس لديه أي حظ في الحاكمية البشرية، وأن الحاكمية لله سبحانه وتعالى يقول "الحاكمية" – إذا – لله وليست للبشر. لكن هذه الفكرة غامضة جداً بمقدار وضوحها الشكلى! فظاهرها يقول الله يحكم ولكن، كيف؟ ربما كان الجواب المباشر فى خاتمة نص المودودي حيث الدولة " يقوم فيها المرء بوظيفة خليفة الله". هل يفهم من ذلك أن الإنسان يحكم نيابة عن الله؟ ذلك ما يفيده ظاهر القول لكن المودودي ينسف هذا المعنى سريعاً،(٢) ثم نقدم نصاً اشرنا إليه سابقاً وهو "أن تنتزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدى البشر منفردين ومجتمعين"(٣) إن المودودي لا يتوقف عن نقل فكرة الملكية من الإنسان إلى ذات الله سبحانه وتعالى "هذا الكون الذى نعيش فيه ونتنفس لا يجرى أمره من غير سلطان قاهر، بل له ملك هو الحاكم المتصرف في شئونه وما حاكميته

---

(١) أبو الأعلى المودودي: منهاج الانقلاب الإسلامى، الدار السعودية، الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م، ص ١٧–١٨.

(٢) د. عبد الإله بلقزيز: الدولة فى الفكر الإسلامى، ص٢٠٤.

(٣) أبو الأعلى المودودي: نظرية الإسلام وهديه، ص٣٣.

بحاجة إلى أن تسلم بها أو تعترف بها، وكذلك لا تقدر أن تقضى عليها أو تتمكن من الخروج عن حدود ملكوته. فما تبجحك باستقلال بإزاء هذه الحقائق الثابتة إلا ظن خاطئ وغلطة حمقاء عائد ضررها عليك لا يجنى شرها إلا أنت، فالعقل والشعور بالحقيقة الواقعية يقتضيان أن تطأطأ رأسك أمام جلالة قدرته، وتعالى شأنه، وتكون له عبداً قانتاً مطيعاً لأوامره"،[١] إن هذا النص حاول من خلاله المودودي تأكيد حاكميه الله، وهذه الحاكمية لاختلاف فيها غير أن الله أعطى الإنسان حاكميه في تصريف أموره في كل مجالات الحياة العملية، ويستمر المودودي في نفس الموضوع وتأكيد على الحاكمية الإلهية قائلا: "بأنه ما من حاكم ولا ولى ولا مليك مقتدر لهذا الكون إلا ذلك الإله الواحد الفرد الصمد، وأنه هو الحاكم القاهر الذى لا معقب لحكمه ولا شريك له فى الملك، ولا ينفذ فى السموات والأرض ألا أمره، فلا تكن إلا عبداً لله ولا تأتمر إلا بأمره ولا تسجد لأحد من دونه فإنه ليس هناك من صاحب جلالة فالجلالة كلها مختصة بذاته جل وعلا، وليس هناك من صاحب قداسة فالقداسة بأسرها مركزة فيه، تقدست أسماؤه وليس هناك من صاحب سمو، فالسمو لا يستحقه أحد من دونه تعالى شأنه، وليس هناك من صاحب سيادة، فالسيادة بأجمعها مقتبسة من شرفه، جلت قدرته وعظم شأنه ولا شارع من دونه فالقانون قانونه، ولا يليق التشريع إلا بشأنه"[٢].

(١) أبو الأعلى المودودي: منهاج الانقلاب الإسلامى، ص٣٨٠.

(٢) أبو الأعلى المودودي: منهاج الانقلاب الإسلامى، ص١٩

لا اختلاف فى المجتمعات الإسلامية على أن الشريعة الطبيعية للمجتمعات الإسلامية هى لله سبحانه وتعالى فإن المصدر الأساسى لهذه الشريعة القرآن الكريم والسنة النبوية وقد حاول الكثير من البلدان الإسلامية أن تضمن ذلك من خلال دساتيرها ونذكر من ذلك الباكستان والسعودية وليبيا إلا أن السؤال المطروح كيف يتم تطبيق هذا البرنامج داخل المجتمع وما هى البرامج العملية لتحقيق هذه الحاكمية ومن هو المسئول عن تنفيذها، وفى اعتقاد الباحث فإن ذلك يتم من خلال الآتى:

أ) مشاركة الجماهير فى صنع القرار من خلال وضع الشعب فى تجمعات بشرية محددة حتى تتمكن من المشاركة فى صنع القرار.

ب) إن الرجال الذين يقيمون بتنفيذ شريعة الله ينبغى أن يكونوا مختارين من الشعب حتى يتمكن الشعب من محاسبتهم فى أى وقت من الأوقات على ألا تكونوا أحكامهم مخالفة للدين.

ج) أن تكون هى الشريعة هى الأساس فى تنفيذ تلك الأحكام ودور الإيمان هو تنفيذ القرارات الدينية والدنيوية.

إن أفكار المودودي في الحاكمية الإلهية لا حدود لها في كتاباته والباحث في هذه النصوص يحاول قراءة بعض النصوص لتوضيح مفهوم الحاكمية التي يحاول المودودي، من خلالها صياغة فكره نحو الدولة الجديدة في باكستان القائمة على أساس ديني إلا أن هذا الفكر قد تجاوز المكان حين وصل إلى معظم دول العالم، وأصبح منهاجاً للحركات الإسلامية، وأحد الوسائل للوصول إلى السلطة، أو أحد المحاور التي يتم الانطلاق من خلالها

لتكفير، المجتمع وإعلان الحرب عليه باسم الإسلام، وهذا الفكر ليس غريباً على المجتمعات الإسلامية، فهو امتداد لحركة الخوارج.

أخذت الحركات الإسلامية فكر المودودى الذى فى كثير من نصوصه هو فكر تكفيرى وهذا لا يجوز للمسلم مهما كان أن يكفر أخاه المسلم لأن ذلك مخالفاً للقرآن والسنة.

وإن المودودي في أحدى المحاضرات حول تدوين الدستور الإسلامي، قد حدد أهداف الحكم فى الإسلام، وفي هذه المحاضرة طرح مجموعة من الأسئلة حول الدستور الإسلامى فقال: "المسألة الأولى لمن الحكم؟ لملك من الملوك، أو طبقة من الطبقات أو للأمة بأسرها، أم لله تعالى، لمن الحاكمية؟ مسألة يجيب عليها القرآن بجواب قاطع واضح كل الوضوح، وهو أن الحاكمية بكل معنى من معانيها لله تعالى وحده، فإنه هو الحاكم الحقيقى في واقع الأمر ولا يستحق أن يكون الحاكم الأصلى إلا هو وحده، ومن أراد أن يفهم هذه الكلمة حق الفهم فعليه أن يدرك أولاً كلمة "الحاكمية" ومدلولها إدراكاً تاماً".

فكلمة الحاكمية: تطلق على السلطة العليا والسلطة المطلقة على حسب ما يصطلح عليه فى علم السياسة،فلا معنى لكون فرد من الأفراد،- أو مجموعة من الأفراد، أو هيئة مؤلفة منهم حاكماً، إلا أن حكمه هو القانون وله الصلاحيات التامة والسلطات الكلية غير المحدودة لينفذ حكمه فى أفراد الدولة، وهم مضطرون إلى طاعته، طوعاً أو كرهاً إن القانون يسن بإرادة صاحب الحاكمية، ويجب على الأفراد طاعته، أما صاحب الحاكمية نفسه، فما هناك

من قانون يقيده ويوجب عليه الطاعة لأحد، فهو القادر المطلق في ذاته ولا يجوز سؤاله فيما أصدر من أحكام الخير أو الشر ولا عن الصواب والخطأ، فكل ما يفعله هو خير... فلابد أن يعترف له الجميع بكونه سبوحاً قدوساً منزهاً عن الخطأ"[١]، كما تحدث المودودي عن حاكمية الله القانونية حيث أكد وقضي أنها لله تعالى وحده الذي يقوم هذا الكون ولا تسير شئونه إلا "على حاكميته الواقعية والذي له الحق الحاكمية على الناس من غير مشاركة ولا منازع ذلك ما بينه القرآن.. فقال: [illegible][٢] وقال في موضع آخر: [illegible][٣].

وقد عبر عن الانحراف عن حاكمية الله القانونية بالكفر الصريح فى آية ثالثة حيث قال: [illegible]

---

(١) أبو الأعلى المودودي: نظرية الإسلام وهدية، ص ٢١١، ٢١٢.

(٢) سورة يوسف الآية (٤٠).

(٣) سورة الأعراف الآية (٣).

✦✎✍✂ ♦✌♦❽☼❐🕮 ✎✍⌧☺⚒✉

⇱☠➔♎ ⌧⌨✆⟐❋⏲⬩⍜⚱❐⬆⚱⬩▫

✂✍⍜⍂⬩▤⏲⬩▦⚘❷⇱❐♌♦ ⬆[1].

ويتضح من هذه الآية أن الإسلام والإيمان إنما هما عبارة عن التسليم بحاكمية الله القانونية والإذعان لها وما الجحود بهما إلا كفر صريح[2]، وهناك من يخالف المودودي في تكفير المجتمع، وتفسير سورة المائدة .فقد سئل فضيلة الشيخ صالح بن غانم السدلان عن هذه الآية فأجاب " نعم نحن نقول: إن من لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ولكننا نقول أنه لا يجوز الخروج على هؤلاء خروجاً لا ينفع، بل يضر إنما يجوز حينما يكون المسلمون يداً واحدة وحين يتخاطبون مع الحاكم ويجلسون معه ويكثر العلماء والصالحون ويكون المواطنون كلهم لا يردون هذا الحكم بحكمه هذا"[3].

إن الفكرة التى انطلق منها المودودي وأغلب الجماعات الدينية المعاصرة فى رفض الحاكمية البشرية، وإعلان الحاكمية الإلهية هي بعض الآيات من سورة المائدة من الآية ٤٣ – حتى الآية ٥١ التي تتحدث عن حكم الله.

وفي هذا يقول صاحب كتاب الأخوان، وجذور التطرف الدينى في مصر "والأبطال ما يزعم دعاة الحاكمية لله. نقول إن سبب نزول هذه الآيات

---

(١) سورة المائدة الآية (٤٤).

(٢) أبو الأعلى المودودي: نظرية الإسلام وهديه، ص ٢١٥.

(٣) مراجعات فى فقه الواقع السياسى والفكر على ضوء الكتاب والسنة مع سماحة الشيخ بن عبد العزيز بن باز وآخرون، إعداد عبد الله بن محمد، دار المعرج الدولية ط، ١ ١٩٩٤م.

هو الذي يوضح ما إذا كان الحكم فيها عامًا يشمل المسلمين، أم خاصاً بمن نزلت فيهم.

وأئمة المسلمين وعلماء التفسير مجمعون على أن هذه الآيات نزلت فى أهل الكتاب، وفى اليهود بشكل خاص، حين ذهب نفر من اليهود إلى الرسول (صلى الله عليه وسلم) يحتكمون إليه فى نزاع على حادثة زنا أو جريمة قتل – على خلاف فى هذا النزاع – فنزلت هذه الآيات لتصالح هذا الأمر.

ولكن أئمة المسلمين وعلماء التفسير اختلفوا حول ما بها من أحكام، هل هي عامة تشمل أهل الكتاب والمسلمين لعموم ألفاظها أم هي خاصة بأهل الكتاب لخصوص سبب النزول؟ فالطبري يذكر أنه قد روى عن الرسول في قوله تعالى: ↓ ❒◆✍◆♊ ⌘⬄ ⑥•◆⬂▤↗ ✍☺⊠☺⊠✍

↖☠➔♎ ⊠⌨✗✧❄⌚•⌘♁❒↑♁•▫ ✦✍⌘✂ ◆✌◆❽☼❒🕮

✂⌘⌛▤•⌚▦⌘❷↖❒♌◆ ↑ [1]،

↓ ❒◆✍◆♊ ⌘⬄ ⑥•◆⬂⌛➔☠ ✍☺⊠☺⊠✍

↖☠➔♎ ⊠⌨✗✧❄⌚•⌘♁❒↑♁•▫ ✦✍⌘✂ ◆✌◆❽☼❒🕮

✂⌘→⌚◆⌘⌚←❑♌◆ ↑[2]، ↓ ❒◆✍◆♊ ⌘⬄

⑥•◆⬂⌛➔☠ ✍☺⊠☺⊠✍ 🕮❒☼❽◆✌◆ ✂⌘✍✦

(١) سورة المائدة الآية (٤٤).

(٢) سورة المائدة الآية (٤٥).

⧫□⬆⬧♦□ ↖☠➔♎ ⍓⌨✍⬦❋⌚⧫

✂✍♑⍓⬆⌧☒⌚❍⬀◑➔❏♍♏⬆ ⬆[1].

وقيل ليس في أهل الإسلام منها شيء إنما هي في الكفار[2]، كما عرض السيد يوسف إلى بعض المعارك الفكرية بين رموز الاتجاهات الفكرية والسياسية المختلفة، "فالمستشار محمد سعيد العشماوي في كتابه الإسلام السياسي هاجم دعاة تسييس الدين والقائلين بالحاكمية في الأمور السياسية، ورد عليه الأستاذ فهمي هويدي في عدة مقالات هاجمه فيها هجوماً شديداً، وفى مقالة بعنوان التطرف الدينى ومحاكمة الشيخ على عبد الرازق مرة أخرى بمجلة أكتوبر فى ٣١ يناير ١٩٨٨ دافع فيها الدكتور عبد العظيم رمضان عن المستشار محمد سعيد العشماوى، مؤيداً له ومؤكداً أن الحاكمية فى المقولة الأساسية لدعاة تسييس الدين للوصول إلى الحكم بالتطرف، والعنف، والإرهاب، ويذكر عبد العظيم رمضان أن آيات سورة المائدة التى تدين من لم يحكم بما أنزل الله بأوصاف عديدة أهمها الكفر – هذه الآيات نزلت فى أهل الكتاب فلا ينطبق حكمها على المسلمين. وقرر أن جميع المفكرين الإسلاميين المستنيرين عبر التاريخ أخذوا بذلك التفسير... ورغم ما قدمناه من أراء عديدة من أئمة المسلمين وعلماء التفسير فى خصوصية حكم آيات سورة المائدة وأنها لا تشمل المسلمين وقد جمعها وسجلها د. محمد عمارة فى كتابه الإسلام والسلطة الدينية مؤيداً عدم انطباقها على المسلمين ..أقول رغم ذلك

---

(١) سورة المائدة الآية (٤٧).

(٢) الطبرى: تفسير الطبرى ج ١، دار المعارف القاهرة، ص ٣٤٦.

فلم يجد الأستاذ فهمى هويدى حرجاً من أن يعلن المقطوع به عند كافة أهل العلم، المعتبرين إن الحكم في سورة المائدة عام يشمل المسلمين أيضاً متجاهلاً رأى أغلبية أئمة المسلمين وعلمائهم القائلين بعكس ذلك [٢]، هذا يعنى أن يقف فى معسكر التكفير والقول بالحاكمية فى السياسة لله مع أنه ينسب نفسه إلى تيار الاعتدال فى الحركة الإسلامية، التي يبدو أن كل الأوراق اختلطت فيها، وأن كل الأجنحة تصل فى النهاية إلى نظرية الحاكمية، وحق التفويض الإلهي وتكفير من عداهم، وأن هناك تقسيم للعمل: البعض يقوم بالتصفية الجسدية، وإزهاق الأرواح بالقنابل والمفرقعات، والبعض يقوم بالتصفية الفكرية عن طريق الإرهاب، باتهام المجتمع بالجاهلية والمفكرين بالكفر والردة"[١].

كما تعرض لمفهوم الحاكمية لله د. العشماوى حيث يقول: "ويتصل بدعوى حاكميه الله في السلطة والتشريع والقضاء ما يردده الدعاة ويردده من بعدهم التابعون من أنه: ↓ ❒◆✎◆♊ ♍⅄⚐⬄ ⑥⬥◆⬂▤➚⚐ ✦✎✍✂ ◆✌◆❽☼❒🕮 ✎✍⍓☺⚠✍ ◆♌❒⬉❷♉▦◷⬥▤⬂♑♍✍✂ ⬉☠➔⏏ ⍓✇✎⟐❋◷⬥♑♍♁❒⬆♁⬥▫ ⬆[٢]، ↓ ❒◆✎◆♊ ♍⅄⚐⬄ ⑥⬥◆⬂⧗➔☠ ✍⚠☺⍓✍✎

---

(٢) السيد يوسف: تاريخ المصريين الإخوان المسلمين وجذور التطرف الديني فى مصر، الهيئة المصرية للكتاب، لسنة ١٩٩٩، ط١، ص٥٩٥.

(١) المرجع نفسه، ص٥٩٥-٥٩٦.

(٢) سورة المائدة الآية (٤٤).

⇱☠➔♎ ⍃⌨✍⟐❋🕔⬩♐⚇❒⬆⚇⬩▫ ✦✏☞✂ ⧫✌⧫❽☼❒🕮

✂☞♐➔⬥🕔☒⌨🕔⬅❏♌⧫ ⬆[1]، ⬇ ❒⧫✍⧫♊ ♐⬥⚐⇔

⑥⬩⧫⬂⌛➔☠ ✉☒☺⍃☞✏ 🕮❒☼❽⧫✌⧫ ✂☞✏✦

⬩⚇⬆❒⚇♐⬩🕔❋⟐✍⌨⍃ ♎➔☠⇱

✂☞♐⬂⧈⍁🕔○⬀◗➔❏♍♏ ⬆[2].

يقصدونه بذلك أن من يحكم فى السياسة أو القضاء بغير حكم الله فهو كـافر، ظـالم فاسـق، لا تحـق لـه طاعـة، ولا يجـب لـه ولاء، وأن حربـه واجبـة، وجهاده لازم، واغتيالـه تنفيذ لحكم الله. ولـيس أدل علـى هذا القـول علـى مدى تأثير الغوغائية فى تحريف مقاصد الله واستعمال آياته فى غير ما أنزلت من أجله.فهذا القول يرمى إلى أهداف سياسية محضـة وينشط إلـى أغراض حزبية بحتة، ولا يقصد حماية الدين، أو الحفاظ على الشريعة، أو صيانة أحكام الله.

فالآيات المنوه عنها والتى تستعمل كشعار سياسى وهتاف حزبـي نزلت بسبب معين عندما أخفى اليهود عن النبى حكم رجم الزانى فى واقعة احتكموا إليـه لكـى يقضـى فيهـا. ولـذلك فـإن المنهـاج السـليم الـذي يـرى ضـرورة تفسـير الآيات على أساس أسباب التنزيل يقطع بأن هذه الآيات نزلت فى أهل الكتاب. وأنـهم وحـدهم المقصـود ون بهـا.. والمحتجـون بتلـك الآيـات للإثـارة الجماهيريـة، والشغب على الحكام – يستعملونها على أن كلمة الحكم الواردة فيها تعنى الحكم

---

(١) سورة المائدة الآية (٤٥).

(٢) سورة المائدة الآية (٤٧).

السياسي. وقد سلف أن هذا المعنى يعبر عنه فى القرآن فى أحاديث الخلفاء الراشدين بلفظ الأمر"[1].

(١) المستشار محمد سعيد العشماوى: الإسلام السياسى، سينا للنشر، الطبعة الثانية، يناير ١٩٨٩، ص٤١، ٤٢.

الفصل الثالث
أثر أفكار المودودي في الفكر السياسي والإسلامى المعاصر

أن أثر أبي الأعلى المودودي في الحركات الإسلامية المعاصرة كان واضحاً وبدرجة كبيرة خاصة فى موضوع الحاكمية لله سبحانه وتعالى، والموقف من الحضارة الغربية، وجاهلية المجتمع وتكفيره، ونحن في هذا الفصل سنعرض بالدراسة والتحليل لهذا الموضوع.

يقول د. عمارة إن كتابات ومؤلفات المودودي قد جمعت ما بين علوم القرآن والسنة، والسياسة، والاقتصاد، والاجتماع، والسيرة، والتاريخ، والفكر القانوني، والدستوري، ومباحث الحضارة وفن و خبرة التنظيم السياسي، وإصلاح الأسرة والتعليم...الخ"[١]. وبعد أن عرض عمارة على أهم المحاور التى عرض لها المودودي فقد انتقل إلى أثر أبي الأعلى المودودي في الفكر الإسلامي المعاصر حيث يقول: "ولقد عاش المودودي حتى رأى فكره وتجربته ومنهجه فى البعث الإسلامى يتعدى حدود الهند وباكستان... فلقد امتلكت أفكاره جاذبية خاصة لدى الشباب على امتداد عالم إسلامى والجاليات الإسلامية فى البلاد الأوروبية والأمريكية، امتلكت جاذبية وسلطاناً لم يتسيرا لأفكار غيره من أعلام الصحوة الحديثة والمعاصرة فى عالم الإسلام... فلقد رأى فيه الكثيرون "التصدى المناسب" لعنف التحدي التغريبي الذى يهدد الهداية الإسلامية بالمسخ

(١) د. محمد عمارة: أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية، ص٧.

والنسخ والتشويه ومن إحصائية عن الكتب المترجمة إلى اللغات المختلفة قبل نحو عشر سنوات حتى عام ١٩٧٧م نجد أن المترجم من كتبه:

إلى الإنجليزية: ٣٤ كتاباً.. وإلى العربية: ٤٨ كتاباً.. وإلى البنغالية:٤٣ كتاباً..

إلى السندية: ٢٤ كتاباً.. وإلى البنجابية: ١٥ كتاباً.. وإلى المزنهية: ٩ كتب..

إلى التركية: ٨ كتب.. وإلى إندونيسية: ٣ كتب.. وإلى البشتو: ٦ كتب..

إلى الهندية: ١٥ كتاباً.. وإلى الكجراتية: ٨كتب.. وإلى الألمانية:١١كتاباً..

إلى التأملية: ٦ كتب.. وإلى التكو: ٣ كتب.. وإلى الكنيرية: ٣ كتب.. وإلى الفرنسية: ٩ كتب..

فإذا أضفنا الأردية والفارسية، قلنا إن المودودي يقرأ في ثماني عشر لغة فيها كل لغات العالم الإسلامي.. وكل لغات الحضارات الكبرى فى العالم الذى نعيش فيه!..[١]، إن تلك الدراسة وتوزيع هذه الإحصائية على دول العالم واللغات المختلفة التى ترجم لها يوضح مدى قبول الأفراد والجماعات المختلفة على أهمية الاطلاع والمعرفة وخاصة عند الجماعات الإسلامية المختلفة كما توضح تلك الإحصائية على ارتباط الفكر العربى بالأفكار الوافدة من الهند حيث أن أعلى رقم من الترجمة كانت للبلاد العربية حيث وصلت إلى ثمانية وأربعين كتاباً حتى عام ١٩٧٧م... كما يوضح عمارة حول مؤلفات المودودي وأثره في الفكر الإسلامي إذ يقول:

---

(١) د. محمد عمارة: أبو الأعلى المودودي، والصحوة الإسلامية، ص ٦٩.

"أما فكرة الذى أودعه سبعين كتاباً، ورسالة فلقد احتضنه تيار الصحوة الإسلامية المعاصرة يتعصب له فريق ويتعصب ضده فريق، ويجتهد البعض لجلاء الحقيقة الباقية والعبرة النافعة، والخبرة المفيدة، وراء الحياة الخصبة والنضال الباسل، وتفانى القديسين والشهداء أصحاب الرسالات الذى تجسد وتألق فى مسيرة هذا الرائد العظيم من رواد اليقظة الإسلامية الحديثة"[١].

إن كتابات المودودي قد ظهرت ترجمتها العربية في لاهور سنة ١٩٤٦ – ثم طبعت فى القاهرة لأول مرة سنة ١٩٥٠ وطبعت بعد ذلك فى دمشق سنة ١٩٦٩م،[٢] وكما قلنا سابقاً أن هذا الاتجاه من الفكر قد دخل الوطن العربى ونظراً إلى طبيعة الاضطهاد والاحتلال السياسى فى الوطن العربى فى فترة الأربعينات والخمسينات، فقد وجد هذا الفكر مكاناً كبيراً مع ظهور الحركات الإسلامية المعاصرة خاصة أفكار سيد قطب، الذي تعرف على أفكار المودودي في الخمسينات، وهناك من يقول أن هناك اتصالات بين المودودي وسيد قطب فى هذا الاتجاه ليس من قبيل الصدفة أن يكون رأى سيد قطب فى الحضارة الغربية كرأى أبي الأعلى المودودي الذي يقول عن تلك الحضارة فى نصيحته للشباب "ونصيحتى إليكم أن تجعلوا أنتم القرن القادم هو قرن الإسلام، وكل العلاقات والدلائل تؤكد أن القرن القادم هو قرن الإسلام لأن الحضارة الراهنة توشك على الانهيار" ودعا الشباب للجهاد لملأ

---

(١) د. محمد عمارة: أبو الأعلى المودودي، والصحوة الإسلامية، ص ٧٠.

(٢) د. فهمى هويدى: الحاكمية بين أهل الدعوة وأهل القانون، ندوة التيارات الإسلامية المعاصرة فى الوطن العربى، ص ١٢٩.

هذا الفراغ وفى نصيحته للمرأة دعاها إلى أنها يجب أن تقنع بان الحضارة الغربية تستغلها وتستعبدها وتنظر إليها نظرتها للحيوان"(١)، ونجد هذا الموقف من الحضارة الغربية الذى كان المودودي قد رفض من خلاله الحضارة العربية قد وجد هذا الموقف مع تلاميذ المودودي ومنهم : غلام أعظم حيث يقول "زعيم الحركة الإسلامية فى بنجا لاديشى والذى استقى تعاليمه من "المودودي إلا أنه أوصى أن مستقبل الإسلام يتوقف على مدى استعداد الحركات الإسلامية فى المضى إلى أهدافها وعلى إيجاد دولة للإسلام فى مكان من العالم... حيث أنه يتوقع ظهور الدولة الإسلامية فى باكستان و تركيا و مصر(٢)، كما أثر فكر المودودي في سيد قطب وقد أوضح ذلك د. حسن حنفى في قوله: "لم تظهر فكرة الحاكمية فى هذه المرحلة الأدبية، وهى الفكرة التى أصبحت مسيطرة عليه فى المرحلة السياسية. مما يدل على أنها فكرة طارئة عليه أما من الخارج خاصة أبى الأعلى المودودي"(٣) كما أن مفهوم الحاكمية قد ظهر فى الهند لدى مفكري الهند في الفترة ما بين ١٣٤٩هـ ١٩٣٠م – ١٣٥٩ – ١٩٤٠ وكرد فعل على الاضطهاد الدينى الذى يمارسه الهندوس(٤)، ثم انتقل تراث المودودي إلى تراث سيد قطب، ومنه إلى معظم قيادات الإحياء الإسلامى المعاصر فى مصر فى السبعينات، إذ يبدو أن أكثر قيادات الإحياء الإسلامى فى مصر، ومعظم الوطن العربى تنتمى إلى

---

(١) من الأهمية ان تسيران هناك اتصالات بين المودودي وقطب ولم ينكر قطب هذه الاتصالات التى كانت تم مع أبى الأعلى المودودي في منزله مع مبعوثى المودودي.

(٢) حديث اجره جابر رزق مع أبو الأعلى المودودي، الدعوة، عدد ٣٩، لسنة ١٩٧٧.

(٣) د. حسن حنفى: الدين والثورة ، الحركات الدينية المعاصرة جـ٥، ص ١٩١.

(4) See Youssef M. houelrlslamic fundamentalism P 94.

أفكار المودودي وسيد قطب، مثل جماعة التكفير والهجرة ،وجماعة الجهاد على تعدد تياراتها، ويقول مصطفى مشهور فى حوار له "بدأت ألفاظ الجاهلية والحاكمية تظهر فى كتابات سيد قطب عندما كان بعده تفسيره فى ظلال القرآن" للطبعة الثانية أثناء وجوده فى السجن حيث تأثر بكتابات أبي الأعلى المودودي في المحنة فأضاف هذه الألفاظ إلى الظلال"[١]، أما المفكر محمد عمارة فيقول: "فقد نقل سيد قطب فكرة المودودي من تربة إلى تربة أخرى مختلفتة تماماً ومن مناخ إلى مناخ آخر لا يناسبها إن سيد قطب عزل نصوص المودودي عن ملابساتها، وحول الحالة الخاصة إلى نظرية إسلامية عامة، وساعد على ذلك أن المودودي لم يقدم مقولات باعتبارها الرؤية الإسلامية للمناضل المسلم فى بيئة محددة وإنما قدمها باعتبارها الإسلام"[٢]، كما أن د. نصر حامد أبو زيد يؤكد أثر أبى الأعلى المودودي على سيد قطب حيث يقول: "ولا نحتاج فى خطاب قطب للبحث عن مصدر مفهوم الحاكمية فأبو الأعلى المودودي حاضر فيه بشكل لا يحتاج لإثبات"[٣]، ويؤكد على هذا المفهوم د. محمد سيد الوكيل: "والحق يقال إن سيد قطب ليس هو وحده صاحب هذه الأفكار، بل إن المرحوم الأستاذ المودودي قد سبقه إليها، وركز عليها تركيزاً قوياً فى كتابه "المصطلحات الأربعة" ولعل إعجاب الأستاذ سيد قطب بأفكار الأستاذ المودودي هو الذي جعله يتحمس لها ويزيدها تركيزاً

---

(١) كاريمان محمود إبراهيم المقرى: الأخوان المسلمين من حسن البنا إلى سيد قطب، القاهرة ١٩٧٧.

(٢) د. محمد عمارة: مقال "من أمراض الصحوة الإسلامية"، مجلة الهلال، سبتمبر ١٩٨٦.

(٣) د. نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الدينى، ص ١١١.

وتوضيحاً"[١]، كما أكد د. محمد خلف الله على هذا المفهوم حيث قال: "المؤثرات التى تأثر بها سيد قطب هو الفكر الإسلامى الناشئ في الهند وباكستان، الذي تمثل في أعمال مفكران إسلاميان هما أبو الأعلى المودودي، وحسن الندوي وكان الأثر واضحاً فيما كتبه سيد قطب تحت عنوان "الإسلام ومشكلات الحضارة"[٢].

كما أثر المودودي الخطاب الأيديولوجي القطبي من تطوير مفهوم الجاهلية والحاكمية وبلورتها وهما المفهومان اللذان كما يرى "فتبكوس" سيتغلغلان إلى حد كبير فى كتابات شكرى مصطفى وعبد السلام فرج[٣].

كما أكد على ذلك جمال البنا حيث قال: "إن الجماعات الرافضة الجديدة جماعة التكفير والهجرة قدمت كتابات المودودي وسيد قطب الأساس الفكري لتلك المجموعات التي أطلقنا عليها الرافضة الجديدة"[٤]. هذا النص يوضح أثر المودودي في الفكر الاسلامى حيث حاول تعميم تجربة شبه القارة الهندية والصراع الدائر بين المسلمين والهنود إلى خارج القارة رغم اختلاف الظروف والأحوال ومع هذه المبررات إلا أن الحركات الإسلامية أخذت هذا الفكر وأصبح منهج لها في برنامج الدعوة والصراع مع أدوات الحكم ومن يختلف معهم في

---

(١) د. محمد السيد الوكيل: كبرى الحركات الإسلامية فى القرن الرابع عشر الهجرى، دار المجتمع للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ ١٩٨٤م، ص ١٩٢.

(٢) د. محمد أحمد خلف الله: الصحوة الإسلامية فى مصر، فى الحركات الإسلامية المعاصرة فى الوطن العربى، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ١٩٨٧م، ص ٣٥.

(3) See Islam ardstate pp 63-65.

(٤) جمال البنا: الإسلام دين وأمة وليس ديناً ودولة، ، ص ٣٠٦.

الرأي. والممارسة ولعمرى إن هذا الفكر،لا يختلف عن فكر الخوارج في الصدر الأول للإسلام .فالحركات الإسلامية المعاصرة أصبحت تشكل خطر في الداخل والخارج، بعدم فهم الدين على حقيقته واستخدامه وتوظيفه لأغراض ومصالح دنيوية، وكان على أصحاب هذه الاتجاهات الدخول مع الإمامة والمسلمون فى الدعوة والتحريض على تنفيذ شريعة الله. باعتبار أن الدين نصيحة وليس مقاطعة المجتمع وإعلان الحرب على أفراده فتطبيق شريعة الله تؤدى إلى مناصرة الله والمسلمون للحرب عليهم. كما أننا ندعو إلى إعادة قراءة الدين قراءة صحيحة حتى نتمكن من العودة للسلف الصالح.

الفصل الرابع
الحاكميه لدى سيد قطب (*)

ينطلق سيد قطب من نقطة أولية، وهي النقطة التي سوف تظل الطابع الأساس والمميز لحركة الاحياء الدينى فى السبعينات وما بعدها، وهى شمولية المنهج الإلهي لكل جوانب الحياة وعموميته لكل الشعوب والأمم، ومناسبته لكل العصور والأزمان أي أن هناك محتوى دينياً، أو صيغة لكل ما هو دينى حيث يقول! "الاسلام منهج حياة. حياة بشرية واقعية بكل مقوماتها، منهج يشمل التصور ألاعتقادي، الذي يفسر طبيعة الوجود" كما يحدد غاية وجوده الإنساني ويشمل النظم والتنظيمات الواقعية التى تنبثق من ذلك التصور الاعتقادي تستند إليه، وتجعل له صورة الواقعية متمثلة في حياة البشر كالنظام الأخلاقي، والينبوع الذي ينبثق منه، والأسس التي يقوم عليها، والسلطة التى يستمد منها، والنظام السياسي وشكله وخصائصه، والنظام الاجتماعي،

(*) سيد قطب: مفكر مصرى ولد فى قرية موشة فى ١٩٠٦/١٠/٩ فى محافظة أسيوط، وحول نسب سيد قطب وحياته وأعماله فى مجال الأدب والصحافة والتعليم وعلاقته بالإخوان المسلمين وكتبه التى أهمها "معالم الطريق، فى ظلال القرآن، وهذا الدين" يمكن الرجوع إلى أهم المراجع والمصادر وهى "سيد قطب": طفل من قرية، دار الشروق، ط١، لسنة ١٩٧٣، عادل حمودة: سيد قطب من القرية إلى المشنقة، ط٣، ١٩٩٥، ص٩، وصلاح عبد الفتاح الخالدى: سيد قطب الأديب الناقد والداعية المجاهد، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤٢١هـ، ص٤٩، والسجل القومى بيانات وخطب العقيد معمر القذافى (١٣٩٨- ١٣٩٩هـ)، (١٩٨٣- ١٩٨٤م)، ص٦٨٨.

وأسسه، ومقوماته، والنظام الاقتصادى وفلسفته، وتشكيلاته، والنظام الدولى وعلاقاته وارتباطاته"[1].

ثم يستمر في توضيح طبيعة هذا الدين كمنهج قائلاً: "لقد نزل هنا الكتاب ليحكم بالعدل بين الناس فيما اختلفوا فيه، وتتمثل فيه حاكميه الله وألوهيته، ثم لقد نزل هذا الكتاب مفصلاً، محتوياً على المبادئ الأساسية، التي يقوم عليها نظام الحياة جملة، كما أنه يضمن أحكاماً تفصيلية في المسائل التي يريد الله تثبيتها في المجتمع الإنساني مهما اختلفت مستوياته الاقتصادية والعلمية والواقعية جملة، وبهذا وذلك كأن في هذا الكتاب غناء عن تحكيم غير الله فى شأن من شؤون الحياة"[2].

إذن العقيدة هى أساس المجتمع الإنساني، وعليها يبنى نظريته الاجتماعية،وتبعاً لمبدأ العقيدة تنقسم المجتمعات عنده إطلاقاً بين اثنين لا ثالث لهما، ولا ينطوي التاريخ على غيرهما، المجتمع الاسلامى والمجتمع الجاهلي وهذا التقسيم جاء في ضوء فهمه للصراع في العالم، بين حزب الله، وحزب الشيطان.

فالمسألة إيمان وكفر، ولا أكثر ولا أقل كما أنه يدعو إلى تحكيم شريعة الله، وقد عدها قضيته الأولى والأخيرة وعلى هذا الاساس وضع قطب مفهوم المجتمع الاسلامى قائلاً: " هو الذي يتخذ المنهج الإسلامي كله منهجاً

---

(١) سيد قطب: المستقبل لهذا الدين، دار الشروق، ط١٥، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١، ص٥.

(٢) سيد قطب: فى ظلال القران، م٣ ، ص١١٩٤.

لحياته كلها، ويحكم الإسلام كله في حياته كلها، ويتطلب عنده حلولاً لمشكلاته مستسلماً ابتداء لأحكام الإسلام ليست له خيرة بعد قضاء الله"[1].

ثم يصف العلاقة في المجتمعات المعاصرة قائلاً:" لقد كان أكثر من في الأرض – كما هو الحال بالضبط– من أهل الجاهلية – لم يكونوا يجعلون الله هو الحكم فى أمرهم كله، ولم يكونوا يجعلون شريعة الله التي في كتابه هي قانونهم كله – ولم يكونوا يستمدون تصوراتهم وأفكارهم، ومناهج تفكيرهم ومناهج حياتهم من هدي الله وتوجيهه..ومن ثم كانوا – كما هو الحال اليوم – فى ضلالة الجاهليه، لا يملكون أن يشيروا برأي ولا بقول، ولا بحكم يستند على الحق ويستمد منه، ولا يقودون من يطيعهم ويتبعهم إلا إلى الظلال ،كما هم اليوم يتركون العلم المستقين، ويتبعون الظن والحدس"، "والظن والحدس لا ينتهيان إلا إلى الضلال"[2].

كما رفض أي حلول ومعالجات جزئية من حاكميه البشر والتي يرى أنها قاصرة عن إيجاد حل للمشاكل الإنسانية قائلاً: "إن البشرية قد تمضى في اكتشاف تجارب متنوعة هنا وهناك، كما هي الآن ماضية في الشرق وفي الغرب سواء ولكننا نحن مطمئنون إلى نهاية هذه التجارب، واثقون من الأمر في نهاية المطاف".

إن هذه التجارب كلها تدور فى حلقة مفرغة، وداخل هذه الحلقة لا تتعداها حلقة التصور البشرى، والتجربة البشرية والخبرة البشرية المشوبة

---

(١) سيد قطب: الاسلام ومشكلات الحضارة، دار الشروق، ط٨ ، لسنة ١٤٠٣– ١٩٨٣، ص١٩٣– ١٩٤.

(٢) سيد قطب: في ظلال القران، المجلد الثالث، ص١١٩٥.

بالجهل، والنقص، والضعف والهوى ، في حين يحتاج الخلاص إلى الخروج من هذه الحلقة المفرغة، وبدء تجربة جديدة أصلية، تقوم على قاعدة مختلفة كل الاختلاف، قاعدة المنهج الربانى الصادر عن علم "بدل الجهل"، وكمال "بدل النقص"، وقدرة "بدل الضعف" ،وحكمة "بدل الهوى" القائم على أساس، إخراج البشر من عبادة العباد إلى عبادة الله وحدة دون سواه"[١].

"ولقد جاء الإسلام –ابتداء– ليفرض تصوره ومقوماته، وليجعل موازينه الخاصة هي التي يرجع إليها الناس وحدها في شؤون حياتهم كلها، وهذا الوضع مستمر ودائم ليس موقوتا بزمان. ولا مرهونا بمكان، ولا مقيداً ببيئة، ولا محدداً بفترة من فترات التاريخ، ولن يكون الإنسان مؤمنا بهذا الدين حتى يجعل مقوماته وموازينه هي الحاكمة في كل أمر ،وفى كل حال. ولن يكون مؤمنا بهذا الدين وهو يرى أن هناك تصوراً آخر أو ميزاناً آخر من وضع البشر واصطلاحهم – يجوز أن يتحاكم هو إليه– مع ما جاء به هذا الدين، فضلاً عن أن يحاكم إليه هذا الدين!"[٢].

إن أفكار قطب فى الدعوى إلى حاكمية الله دعوة لا يختلف عليها المسلمون فى أن يكون القرآن المصدر الوحيد والأساسى للتشريع، إلا أن سيد قطب لم يحدد لنا البرامج العملية فى تنفيذ هذه الأفكار، كما أنه لم يحدد لنا هل هناك دور للحاكمية البشرية إضافة إلى تكفير أفراد المجتمع الذين فى نظره لا يطبقون أحكام الله.

---

(١) سيد قطب: المستقبل لهذا الدين، ص٩٨.

(٢) سيد قطب: مقومات التصور الاسلامى، دار الشروق، ط٢ (١٤٠٧-١٩٨٧) ص١٦.

(أ) المجتمع الجاهلى

تُعد أفكار سيد قطب وليدة للظروف التى عاشها خلال الحقبة الناصرية، وانتشار الدعوة إلى القومية بروح علماني، وانتشار الدعوة إلى الاشتراكية، بالإضافة إلى تأثره بكتابات أبى الاعلى المودودي، وأبى الحسن الندوي في الحكم بجاهلية المجتمع، وينطلق في رؤيته للمجتمع الجاهلى بمحاولة الربط بين الجاهلية والإسلام قائلاً: "إن الجاهلية حالة ووضع، وليست فترة تاريخية زمنية، والجاهلية اليوم ضاربة أطنابها فى كل أرجاء الأرض، وفي كل الشيع والمعتقدات والمذاهب والأنظمة والأوضاع،إنها تقوم ابتداء على قاعدة "حاكميه العباد للعباد" ورفض حاكميه الله المطلقة للعباد،تقوم على أساس أن يكون "هوى الإنسان" في أية صورة من صوره هو الإله المتحكم، ورفض أن تكون شريعة الله هي القانون المحكم، ثم تختلف أشكالها ومظاهرها، وراياتها وشارتها، وأسماؤها، وأوصافها، وشيعها، ومذاهبها غير أنها كلها تقود إلى هذه القاعدة المميزة المحددة لطبيعتها وحقيقتها،وبهذا المقياس يتضح أن وجه الأرض اليوم تغمره الجاهلية، وأن حياة البشرية اليوم تحكمها الجاهلية، وأن الاسلام اليوم متوقف عن الوجود مجرد الوجود"(١).

وبعد أن حكم على كافة المجتمعات البشرية بأنها مجتمعات جاهلية بدأ سيد قطب يحدد تعريف هذا المجتمع قائلاً: "إنه كل مجتمع لا يخلص عبوديته وحده لله متمثلة هذه العبودية في التصور الإعتقادي، وفي الشعائر

---

(١) سيد قطب: فى ظلال القرآن، المجلد الثالث، ص١٢٥٦- ١٢٥٧.

التعبدية وفي الشرائع القانونية، وبهذا التعريف الموضوعي تدخل في إطار المجتمع الجاهلي جميع المجتمعات القائمة اليوم في الأرض فعلاً"(١).

فإذا كانت سلطة الحاكمية موكولة إلى الافراد كما هو حادث فى المجتمعات المعاصرة كلها بالجاهلية ولا يستثنى منها مجتمع واحد قائلاً: "إن المجتمعات البشرية اليوم بجملتها- مجتمعات جاهلية، وهي مجتمعات "متخلفة" أو "رجعية" بمعنى أنها "رجعت" إلى الجاهلية بعد أن أخذ الإسلام بيدها فاستنقذها منها. والإسلام اليوم مدعو لاستنقاذها من التخلف والرجعية الجاهلية، وقيادتها" (٢).

إن واقع البشرية اليوم يتفق مع واقعها قبل الاسلام فى الصيغة الرئيسية المتميزة للجاهلية في صفة عبودية البشر للبشر في صورة من الصور، وعبادة الإنسان لهواه واتخاذه إلها من دون الله، ورفضه لإلوهية الله سبحانه فى الأرض، وفي حياة الناس الواقعية،وسواء اعترف بوجود إله أم لم يعترف – مادام يغتصب اختصاص الله فى الحاكمية، ويدعه للبشر- فى صورة من الصور – ومهما تعددت أشكال الأنظمة والأوضاع، فإنها تلتقي في هذه الصيغة الرئيسة المميزة للجاهلية، ومن ثم فهي "الجاهلية التي ينكرها الإسلام أصلاً ولا يعترف بحقها فى الوجود"(٣).

---

(١) سيد قطب: معالم فى الطريق، ص٩٨.

(٢) سيد قطب: فى ظلال القران، المجلد الثالث، ص١٢٥٧.

(٣) سيد قطب: مقومات التصور الاسلامى، ص٢٣.

"لقد جاء الإسلام ليغير معتقداتها وتصوراتها ومفاهيمها ومشاعرها وشعائرها فحسب، جاء لينشئ لها واقعاً آخر غير واقع الجاهلية التي كانت تعيش فيها فالجاهلية، وضع من أوضاع الحياة لا فترة محدودة من الزمان، وهي تتمثل ابتداء في عبادة الناس بعضهم لبعض، تتمثل فى أن تكون الحاكمية في الأرض والتشريع للحياة حقاً لبعض العباد على بعض، وعبادة الإنسان لهواه تتمثل في استقلاله بوضع التصورات والمذاهب والتشريعات والمناهج لحياته في معزل عن منهج الله وشريعته"(١).

إن المنهج الإسلامي – كما يعرضه سيد قطب- يفترق عنه عن سائر المناهج البشرية في الإيمان بالتطابق أو التلازم بين مفهوم الألوهية والحاكمية، فكما أن هناك إلها واحداً جدير بالعبادة، فكذلك هناك حاكم واحد له القوامه على سائر النظم والقوانين والآداب، والشرائع فالإسلام ثورة على حاكميه البشر في كافة أشكالها وعلى جميع مستوياتها وفي هذا يقول السيد قطب:

"إن مفرق الطريق بين منهج هذا الدين، وسائر المناهج غيره، أن الناس فى نظام الحياة الاسلامى يعبدون آلهاً واحداً يفردونه سبحانه بالألوهية والربوبية والقوامة بكل مفهومات القوامه فيتلقون منه وحده التصورات والقيم، والموازين والأنظمة والشرائع والقوانين والتوجهات والأخلاق، والآداب بينماهم في سائر النظم يعبدون آلهة وأرباباً متفرقة يجعلون لها القوامة عليها من دون

---

(١) المصدر نفسه، ص١٨.

الله حيث يتلقون التصورات والقيم والموازنين والأنظمة والشرائع والقوانين والآداب والأخلاق"[1].

وقد نجد توافقاً بين سيد قطب ومحمد قطب فى هذا الوصف لتلك المجتمعات عندما قالا:

(أن هذه المجتمعات التى نعيش فيها اليوم مجتمعات جاهلية'لأنها لا تحكم بشريعة الله وإنما تحكُم وتحكّم مناهج جاهلية وشرائع جاهلية، وكل حكم غير حكم الله).

أن الحكم عند الله نوعان :اثنان لا ثالث لهما، إما حكم الله وإما حكم الجاهلية ولكن وصفنا لهذه المجتمعات بأنها جاهلية لأنها تحكم بغير ما أنزل الله، لا علاقة له ألبته بعقائد أهل هذه المجتمعات قد يكونون مسلمين، وقد يكونون كفاراً وقد يكونون خليطاً من المسلمين والكفار، وتظل صفة المجتمع تابعة لنوع الحكم الذى يحكم به ذلك المجتمع بصرف النظر عن عقائد من فيه"[2]، وكذلك يقول:

(كذلك ينبغي أن يكون مفهوماً لأصحاب الدعوة الاسلامية أنهم حين يدعون الناس لإعادة إنشاء هذا الدين – يجب أن يدعوهم أولاً إلى اعتناق العقيدة ، حتى لو كانوا يدعون أنفسهم مسلمين، وتشهد لهم شهادات الميلاد بأنهم مسلمون".

---

(١) سيد قطب: المستقبل لهذا الدين، دار الشروق، ط١٥، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠٢م، ص٩.

(٢) محمد قطب: واقعنا المعاصر، موسوعة المدينة للصحافة والطباعة والنشر، ط٣، ص٥٠٧.

– يجب أن تعلموهم أن الاسلام هو "أولاً" إقرار عقيدة "لا إله إلا الله" بمدلولها الحقيقي هو رد الحاكمية لله فى أمرهم كله، وطرد المعتدين على سلطان الله بإدعاء هذا الحق لأنفسهم، إقرارها في ضمائرهم، وشعائرهم، وإقرارها في أوضاعهم وواقعهم[١]"،إن دعوة سيد قطب إلى المجتمعات الإسلامية إلى اعتناق الاسلام من جديد هو مخالف لأحكام الدين وخاصة أهل السنة والحق أن رأي أهل السنة أن الناطق بشهادة : لا إله إلا الله محمد رسول الله" هو مسلم تجرى علية أحكام المسلمين، وليس لنا أن نبحث في مدى صدق شهادته إذ أن ذلك متعلق بها استشعره واستيقنه بقلبه، وهو أمر لا سبيل لنا للكشف عنه، والتثبت منه، ولكن ذلك من شأن الذى يعلم السر وأخفى فمن استيقن قلبه ما نطق به لسانه كان عند الله مسلما مؤمنا، والدليل على ذلك، قوله (صلى الله عليه وسلم): "أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، ويؤمنون بي وبما جئت به، فإن فعلوا ذلك عصموا منى دماءهم إلا بحقها وحسابهم على الله"[٢].

قوله – صلى الله عليه وسلم– يخرج من النار من قال:لا إله إلا الله – وكان في قلبه من الخير ما يزن شعيرة، ثم يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وكان في قلبه من الخير ما يزن بره، ثم يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وكان في قلبه من الخير من يزن ذرة"[٣].

---

(١) سيد قطب: معالم فى الطريق، دار الشروق، ط١١، ١٩٨٧م، ص٤٠.

(٢) صحيح البخارى (كتاب الايمان) باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة وأتوا الزكاة :١٣/١.

(٣) صحيح البخارى، باب زيادة الإيمان ونقصه، ص١٧–١٨.

وفي الجملة، فإن حكم السنة أن تعد من نطق بالشهادتين مسلماً تجرى عليه أحكام المسلمين، وأن نعامله بمقتضى أحكام الشريعة الإسلامية لكونه مسلماً ،وأن نكل سريرته إلى عالم السرائر، أما المعنى الذي ذهبت إليه هذه الفئة فخاص بهم، ويكفي أن الرسول – صلى الله عليه وسلم– قد قبل من الناس إيمانهم بمجرد النطق بالشهادتين، دون تفتيش عما ما فى قلوبهم، أو اشترط بشرط زائد إلا إذا ظهر منهم بعد ذلك ما يناقض قولهم بالشهادتين[١] وقد ناقش الهضيبي"[٢]، ومحمد عمارة[٣] والبهنساوى[٤] هذه القضية وعارض المودودي وسيد قطب في دمغ المجتمعات الجاهلية.

ويستمر سيد قطب في توضيح معنى الجاهلية قائلاً:– "أن علامة النفاق أن يصدوا عن التحاكم إلى ما أنزل الله والتحاكم إلى رسول الله ويقول: أن المنهج الإيماني ونظامها الأساسي، أن تطيع الله – عز وجل – فى هذا القرآن وأن تطيع رسول الله – صلى الله علية وسلم فى سنته، وأولي الأمر من المؤمنين الداخلين فى شرط الإيمان وحد الإسلام معكم 🡻 ③♦🕔✵🕯❐⑨🙞🙥❐🙰
☎✇☑❐⇖✡♦✌✇♦⇗ ♦✖⇦🙰🔔⮝✐🙰✇
☎✇❐⇖➔⓿🙰⮊❐🕮♦❐ ⮝✐🙰✇ ☎✇❐⇖➔⓿🙰⮊❐🕮
🙼❺⬀✍☞❀🙰✇ ❼🙼🖫🕯❐🡹🕮♦❐ ♦✌❐🡸🙦▪❷🙦◉🙰✇
✌🙰☪▤⇗🏱⇨ ☎ 🡹 ويقول لها إن المرجع فيما تختلف فيه وجهات النظر فى المسائل الطارئة المتجددة والقضية التى لم ترد فيها أحكام نصية إن المرجع

---

(١) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد، ٢٥١٠.

(٢) حسن الهضيبيى: دعاة ولا قضاة، ص١٤.

(٣) محمد عمارة: ظاهرة الغلو في التكفير، ص٢٥.

(٤) سالم البهنساوي: شبهات حول الفكر المعاصر، ص ٢٦٦.

هو الله ورسوله أي شريعة الله وسنه رسوله، ↓ ▫♦⌧♌♌ ✍♦☪◆⌚❽♦⇖⇧⬇↗☹⬀ ✖♌❼ ★☒⌀⬄↗🕮 ▫♦❷⇖⑩♋❐■← ☽♌🖫■❼ ✂♐♋✐★ ❐◆✂♐♋◉♏❷▪♌←❑✌☞ ↑ [1].

وبهذا يبقى المنهج الرباني مهيمنا على ما يطرأ على الحياة من مشكلات وأقضيه كذلك أبد الدهر فى حياة الأمة المسلمة... وتمثل هذه القاعدة نظامها الاساس الذى لا تكون مؤمنه إلا بـه، ولا تكون مسلمة إلا بتحقيقه... إذ هو يجعل الطاعة بشروطها تلك، ورد المسائل التى تجد وتختلف فيها وجهات النظر إلى الله ورسوله... شرط الايمان وحد الاسلام... شرطاً واضحاً ونصاً صريحاً"[2].

كما يصفها الله ويحددها قرآنه – حكم البشر للبشر لأنها عبودية البشر للبشر والخروج من عبودية الله ورفض ألوهية البشر والاعتراف في مقابل هذا الرفض بألوهية بعض البشر وبالعبودية لهم من دون الله"[3].

إن سيد قطب يريد ذلك ويصر على أن يغير الأنظمة والأوضاع والشرائع والقوانين، وتوزيع الأموال والأرزاق كما يصر على انتزاع قيادة البشرية من يد الطاغوت والجاهلية ليردها إلى الله وإلى الاسلام"[4].

---

(١) سورة النساء الآية (٥٩).

(٢) سيد قطب: فى ظلال القرآن، م٢، ص٦٨٦- ٦٨٧.

(٣) المصدر السابق، ص٩٩-٩٨.

(٤) سيد قطب: هذا الدين، دار الشروق، ص٤٨.

وبعد أن حدد سيد قطب طبيعة المجتمعات الاسلامية فقد أوضح قطب الجاهلية ومنها "تدخل فيه المجتمعات الشيوعية أولاً: بإلحادها في الله – سبحانه وتعالى– وإنكار وجوده أصلاً ثم تدخل فيه ثانياً: المجتمعات الوثنية وهي لا تزال قائمة في الهند واليابان والفلبين وأفريقيا، تدخل فيه بتصورها الاعتقادى القائم على تأليه غير الله وتدخل فيه ثانياً بتقديم الشعائر التعبدية للآلهة والمعبودات التى تعتقد بإلوهيتها. وتدخل فيها بإقامة أنظمة وشرائع المرجع فيها لغير شريعته... وتدخل فيها ثالثاً المجتمعات اليهودية والنصرانية فى أرجاء الأرض جميعاً"[١].

إن موقف قطب لم يقف عند المجتمعات غير الإسلامية فقط بل وصل به الأمر إلى تكفير المجتمع الاسلامى[*] قائلاً..."وأخيراً يدخل فى إطار المجتمع الجاهلى تلك المجتمعات التى تزعم لنفسها أنها مسلمة، وهذه المجتمعات لا تدخل فى هذا الاطار لأنها تعتقد بإلوهية أحد غير الله، ولأنها تقدم الشعائر التعبدية لغير الله أيضا ولكنها تدخل فى هذا الاطار لأنها لا تدين بالعبودية لله وحده فى نظام حياتها فهى إن لم تعتقد بألوهية أحد إلا الله تعطى أخص خصائص الألوهية لغير الله – فتدين بحاكميه غير الله فتتلقى

---

(١) سيد قطب: معالم فى الطريق، ص٩٨-٩٩.

(*) لقد أخذت جماعة التكفير والهجرة عن سيد قطب والمودودى نفس الأفكار فى تكفير المجتمع، وقد برز ذلك عند شكرى مصطفى أمين الجماعة.

من هذه الحاكمية نظامها وشرائعها وقيمها وموازينها وعاداتها وتقاليدها وكل مقومات حياتها تقريباً"[١].

وهذا الرفض في رأي سيد قطب جاء منسجماً مع الآية الكريمة التي تقــــول: [illegible]

[illegible]

[illegible] [٢].

ويقول عن المحكومين: [illegible]

[illegible]

[illegible] ..... إلى أن يقول:

[illegible]

---

(١) سيد قطب: معالم في الطريق، ص١٠١.

(٢) سورة المائدة الآية (٤٤).

●◆ ▪☠➔⚐ ⬄⚐←♑□✡⬃❹⧫✉ ⧫❷⍓➚☒⅄

⬀☠𝒬♒⬑○→⊞☼❒📖 ☑❼𝒬✗ ☎✁❒←⑨⬑♑⬧⑥

❀💣⬂⑩•𝒬⬧🔔 👓◉☺𝒬♓👌 🔔☯♊⧫❷⍓❍

❒◆④🡸○❀🖫&𝒬☺←❒✁☎ ✍■○⬄🖫𝒬⑩☺✞👓 ↑[1].

ويستمر سيد قطب فى توضيح طبيعة المجتمعات الجاهلية قائلاً: "إن العالم يعيش اليوم كله في جاهليه من ناحية الاصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها جاهلية لا تخفف منها شيئاً هذه التيسيرات المادية الهائلة وهذا الإبداع المادى الفائق هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض وعلى أخص خصائص الألوهية... وهي الحاكمية أنها تسند الحاكمية إلى البشر فتجعل بعضهم لبعض أرباباً، لا فى صورة البدائية الساذجة التى عرفتها الجاهلية الأولى، ولكن في صورة إدعاء حق وضع التصورات والقيم، والشرائع والقوانين والأنظمة والأوضاع بمعزل عن منهج الله للحياة، وفيما يأذن به الله... فينشأ عن هذا الاعتداء على سلطان الله اعتداء على عباده"[2].

إن سيد قطب أراد أن يوضح من خلال هذا النص إن الحكم بغير ما أنزل الله هو تعدى على الطبيعة الإلهية؛ لأن ذلك يؤدى إلى أن تحل الشريعة

---

(١) سورة النساء الآيات (٦٠-٦٥).

(٢) سيد قطب، معالم الطريق، ص١٠.

الوضعية محل الشريعة الطبيعية وهذا الأمر يؤدى إلى الفوضى لعدم وجود شريعة ثابتة يتم التحاكم إليها هذه الشريعة غير قابلة للتعديل أو التطوير

إن سيد قطب وبعد دراسة للمجتمعات البشرية يقدم حكماً عاماً على جميع المجتمعات حيث يقول: "إن الناس في جميع الأنظمة الأرضية ليتخذ بعضهم بعضاً أرباباً من دون الله حين يتحاكمون إلى غير شريعة الله، كما يقع هذا في أرقى الديمقراطيات، كما يقع فى أحط الديكتاتوريات سواء"[١].

وبعد هذا العرض للمجتمع الجاهلى وخصائصه جاء موقف سيد قطب واضحاً من هذا المجتمع الجاهلى حين قال: " إن أولى الخطوات في طريقنا هي أن نستعلي على هذا المجتمع الجاهلى وقيمه وتصوراته، وألا نعَّدل نحن في قيمنا وتصوراتنا قليلاً أو كثيراً لنلتقي معه في منتصف الطريق كلا إننا وإياه على مفرق الطريق وحين نسايره خطوة واحدة نفقد المنهج كله ونفقد الطريق"[٢].

إن هذا النص يوضح لنا موقف القطيعة بين سيد قطب والمجتمعات التى لا تحكم شريعة الله في كل أمور حياتها، وقطب أيضاً أراد أن يوضح إن الحكم بغير ما أنزل الله هو محاولة تلفيقية إصلاحية وبالتالى فهى مرفوضة لأنها لا يؤمن بالدين منهجاً وأسلوباً للحياة وهذا ما تدعو إليه الحركات العلمانية؛ ثم يستمر سيد قطب فى إعلان الحرب على تلك المجتمعات قائلاً: "إن الإسلام لا يمكن أن يلتقى مع الجاهلية" لا في منتصف الطريق ولا في أول الطريق، إن

---

(١) سيد قطب: مقومات التصور الاسلامى، دار الشروق، ط٢ -١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م، ص١٨.

(٢) سيد قطب: معالم فى الطريق، ص٢٢.

طبيعته ليست من طبيعتها ومن ثم فإن طريقه ليس عن طريقها، ليس هنالك من طريق مشترك، ولو في خطوة واحدة بين الإسلام والجاهلية، ولا بين التصور الإسلامي والتصورات الجاهلية"[١].

إن سيد قطب يستمر فى تحديد موقف الحركة الإسلامية من الجاهلية، أو المجتمعات التى يرى أنها لا تحكم الشريعة قائلاً:"" كذلك لا ينبغي أن تقوم في نفوس أصحاب الدعوة إلى الله تلك الشكوك السطحية في حقيقة الجاهلية وحقيقة الإسلام، وفي وصفة دار الحرب ودار الاسلام، فمن هنا يؤتى الكثير منهم فى تصوراته ويقينه، إنه لا إسلام في أرض لا يحكمها الإسلام ولا تقوم فيه شريعته، ولا دار إسلام إلا التي يهيمن عليها الإسلام بمنهجه وقانونه، وليس وراء الإيمان إلا الكفر، وليس دون الإسلام إلا الجاهلية وليس بعد الحق إلا الضلال"[٢].

إن هذه الحرية عند سيد قطب تتطلب إعادة توزيع السكان على حسب العقيدة، وهذا الأمر لا يمكن أن يتحقق في المجتمعات البشرية وقد حاول تأكيد هذا النص من خلال الآية الكريمة: ↓ ❐◆🕮❐♌✍ ✂〰❍⇧▤↗☠
✦✎〰✂ ♦✌♦❽✡❐🕮 ✎〰⍓☺⍉✉ ☠⍗♒◆☪⇗❹♦✉
⇗☠➔♎◆↗✎✂◆❑⇗♎❐🕮 ⇧➚⍉⌨✸☹⬩✍ ⬩⬩◆❐
☙②❑⇖☪⍉☞⍗▦♦③ ♌❐🕮 ⇗☠➔♎⇗❻☒⓿⇗■〰✂◆❐

---

(١) سيد قطب: مقومات التصور الاسلامى، ص٢٨.

(٢) سيد قطب: معالم فى الطريق، ص١٦١.

✦✐ಌ✃ ♦✌♦❽☼❒🕮 ✐ಌ♦✍ ⬖⮝⬀➔♦🖃 🖅⌶♦⬉
ⓥ⊗⸙⑅•◯⬂🖮◳ ☎ ↑[1].

وقد فسر قطب هذه الآية قائلاً:- "والأمر موجه ابتداء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما كان فيه من أمر أهل الكتاب الذين يجيئون إليه متحاكمين ولكنه ليس خاصاً بهذا السبب بل هو عام، وإلى آخر الزمان طالماً أنه ليس هناك رسول جديد، ولا رسالة جديدة، وقد علم الله أن معايير كثيرة يمكن أن تقوم أن يبرز بها العدول عن شى مما أنزل الله وأتباع أهواء المحكومين المتحاكمين وأن هو اجس قد تتسرب فى ضرورة الحكم بما أنزل الله كله بلا عدول عن شى فيه فى بعض الملابسات والظروف فحذر الله نبيه – صلى الله علبة وسلم – فى هذه الايات مرتين من اتباع أهواء المتحاكمين ومن فتنتهم له عن بعض ما أنزل الله إليه.

وأولى هذه الهواجس الرغبة البشرية الخفية فى تأليف القلوب بين الطوائف المتعددة والاتجاهات والعقائد المتجمعة فى بلد واحد ومسايرة بعض رغباتهم عندما تصطدم ببعض أحكام الشريعة والميل إلى الشامل فى الامور الطفيفة، أو التى يبدو أنها ليست من أساسيات الشريعة"[2].

حقيقة تعدد الأديان فى المجتمعات المعاصرة وفي الوطن العربي نلاحظ إشكالية وضع التشريع الإسلامي في بلدان عربية إسلامية مثل لبنان،

---

(١) سورة المائدة الآية (٤٩).

(٢) سيد قطب: فى ظلال القرآن، مجلد ٢، ص٩٠٢٠.

السودان...الخ حيث نلاحظ وجود مسلمين ومسيحيين وهذا الآمر أدى إلى صراعات وحروب وقد أشار الكتاب الاخضر إلى خطورة ذلك قائلاً: "تاريخياً لكل قوم دين إن ذلك هو الانسجام ولكن واقعياً هناك اختلاف وهو سبب حقيقة للنزاع وعدم استقرار حياة الشعوب فى مختلف العصور أيضاً. القاعدة السليمة أن لكل قوم ديناً والشذوذ هو خلاف ذلك، والشذوذ هذا خلق واقع غير سليم صار سبباً حقيقياً فى نشوب النزاعات داخل الجماعة القومية الواحدة "وليس من حل إلا الانسجام مع القاعدة الطبيعية التى هى لكل أمة دين حتى ينطبق العامل الاجتماعي مع العامل الدينى فيحصل الانسجام وتستقر حياة الجماعات وتقوى وتنموا نمواً سليماً"[١].

إن سيد قطب يرى أنه لا مجال في التعامل بغير شريعة الله حين يقول "فإنه إما حكم الله وإما حكم الجاهلية ولا وسط بين الطرفين ولا بديل... حكم الله يقوم فى الأرض وشريعة الله تنفذ فى حياة الناس، ومنهج الله يقود حياة البشر وأنه حكم الجاهلية وشريعة الهوى، ومنهج العبودية فأيهما يريدون؟

ꕕ□□⑩ꕕ◘ꕕ♑⏲⊡↗⊳♍◉♐✁ ⌘☠⇖▤←⬥⬥▫❒🕮 ↓
⌘♊ꕕ✌ ←♊✾○⇳○❒🕮 ⇳♊♦✌◆□ 🗐 ♦♌❑⬀⬄⬁🖮♦③
♦♌❑⬉☪ꕕ🔔❑⬉③ 📱✈⬁❑⬧◑ꕕ♏♍◉ ♐✞☺⇖▤⬉○ ★✎♐✁
↑[٢].

(١) معمر القذافى: الكتاب الأخضر، ص١٢٣-١٢٤.

(٢) سورة المائدة الآية (٥٠).

إن الجاهلية فى هذا النص ليست فترة من الزمان ولكنها وضع من الاوضاع هذا الوضع يوجد بالأمس، يوجد اليوم ويوجد غداً فيأخذ صفه الجاهلية المقابلة للإسلام والمناقضة للإسلام"(١).

وحل الإشكالية القائمة فى المجتمعات صاغ سيد قطب أفكاره لأبناء حركة إسلامية لحل إشكالية أداة الحكم قائلاً: "إن المسألة فى هذا كله مسألة إيمان أو كفر أو إسلام أو جاهلية وشرع أو هوى، وأنه لا وسط فى هذا الأمر ولا هدنه ولا صلح".

إذن الحاكمية هى ترجمة عملية للنطق بالشهادتين وتعنى مقاطعة المجتمع بجميع صوره وهيئاته، والخضوع لحاكميه الله وحده لأن المسلمين في عصرنا لا يدركون معنى الشهادة "لا إله إلا الله" ومن ثم لم يدخلوا بعد فى الاسلام"(٢).

ثم يستمر قطب في توضيح الإلوهية حيث يقول"أن الإلوهية تعنى الحاكمية العليا... وكانوا يعرفون ان توحيد الألوهية وإفراد الله سبحانه وتعالى بها معناه نزع السلطان الذى يزاوله الكهان ومشيخة القبائل والأمراء والحكام، ورده كله إلى الله السلطان على الضمائر، والسلطان على الشعائر، والسلطان على واقعيات الحياة، والسلطان في المال، والسلطان في القضاء، والسلطان في الأرواح والأبدان... وكانوا يعلمون أن لا إله إلا الله" ثورة على سلطان الأرض الذى يغتصب أولى خصائص الألوهية وثورة على الأوضاع التى تقوم

---

(١) سيد قطب: فى ظلال القرآن الكريم، المجلد الثانى، ص٩٠٤.

(٢) سالم البهنساوى: الحكم وقضية تفكير المسلم، ط١، دار الانصار، ١٩٧٧ ص٣٠.

على قاعدة من هذا الاغتصاب و الخروج عن السلطات التى تحكم بشريعة من عندها لم يأذن بها الله ولم يكن يغيب عن العرب وهم يعرفون لغتهم جيداً، ويعرفون المدلول الحقيقى لدعوة لا إله إلا الله ماذا تعنى هذه الدعوة بالنسبة لأوضاعهم، ورياستهم، وسلطانهم ومن ثم استقبلوا هذه الدعوة أو هذه الثورة ذلك الاستقبال العنيف وحاربوها هذه الحرب التى يعرفها الخاص والعام"[1].

إن سيد قطب قد انطلق فى رفض المجتمعات المعاصرة بالظروف والأحوال التى كانت سائدة بين الأخوان وثورة يوليو وما نتج عنها من شرائع حيث تحول معظم قادة الأخوان إلى السجون والتعذيب والإعدام، وبالتالى جاءت أحكامه على المجتمع والحكومات من خلال تلك المواقف مع أن الدعوة إلى الإسلام ينبغى أن تقوم على أسس منها:

١- معرفة الدين وأحكامه وكذلك السنة.

٢- مهمة الدعاة هو التبليغ وتوضيح الأحكام.

٣- تبصير الناس نحو الاتجاه الصحيح.

٤- توعية أفراد المجتمع والتنبيه إلى المخاطر التى يمكن أن يتعرض لها الإنسان بجهله إلى أركان الدين.

---

(١) سيد قطب: معالم فى الطريق، ص٢٦- ٢٧.

(ب) الحاكمية

ولقد أعطى سيد قطب مفهوم الحاكمية بعداً فكرياً من خلال كتاباته الفكرية ومنها كتاب "هذا الدين"، و"معالم فى الطريق"، و"تفسيره فى ظلال القرآن".

وكان أقدر الإسلاميين جميعاً على تعميمه وعلى تحويله إلى مفتاح "نظرى لتناول المسألة السياسية فى الإسلام وفى مقدمتها مسألة نظام الحكم فيه. من الثابت أنه أخذ مفهوم "الحاكمية" عن المودودي، مثلما أخذ مفهوم الجاهلية عند "حسن الندوي"[*] غير أنه وعلى مثال ما فعله مع مفهوم الجاهلية ذهب بالحاكمية إلى حدود ما كانت لتخطر ربما في بال المودودي من هذه الموضوعات لا من فكر الإخوان المسلمين نهل سيد قطب أفكاره فى المسألة السياسية وفى مسألة الدولة الإسلامية على وجه التحديد، وكانت تأثيرات المودودي في وعيه واضحة البصمات خاصة فى كتابه الشهير "معالم فى الطريق الذى طبق انتشاره الآفاق"[١]، وبات أشبه ما يكون بالبيان الايديولوجى لحركات الإسلام الاحتجاجى فى العقود الثلاثة الأخيرة، ولقد كانت فكرة "الحاكمية من ثمار ذلك التأثير"، فى الفكر الإسلامى المعاصر

(*) حسن الندوى: مفكر إسلامى هندى له علاقة مع سيد قطب من خلال تقديم كتابة الشهير "ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين".

(١) كتاب معالم فى الطريق وزع وأعيد طبعة فى كل شهر. أنظر:

Olivier Carré

Mystigve: Lecture révo lu tonnair du covn parsayyidqiotub fcere musul man radical partimones Islam part is cref presses de la foundation nation des science–5 1984. P 19.

وفي فكرة المعارضة، ضد الحكومات ومنهج جديد للحركات الرافضة وأسلوب لعدم التعايش مع الآخر.

وتنطلق فكرة الحاكمية، عند قطب من مقدمات تأسيسية لعل أهمها ثلاث مقدمات:

١- "هناك ارتباط وثيق بين طبيعة "النظام الاجتماعى" وطبيعة "التصور ألاعتقادي"، بل هنالك ما هو أكبر من الارتباط الوثيق، هنالك الانبثاق الحيوي انبثاق النظام الاجتماعى من التصور الاعتقادى فالنظام الاجتماعي بكل خصائصه هو أحد انبثا قات التصور الاعتقادى وهذا الانبثاق ثم هذا التكيف هو الوضع الصحيح للأمور بل هو الوضع الوحيد فما من نظام اجتماعى يمكن أن ينشأ نشأة طبيعية سوية، وأن يقوم بعد ذلك قياماً صحيحاً سليماً إلا حيث ينبثق من تصور شامل لحقيقة الوجود ،ولحقيقة الإنسان ولمركز الإنسان فى هذا الوجود"(١).

٢- "ليس من طبيعة الدين "أن ينفصل عن الدنيا وليس من طبيعة المنهج الإلهى أن ينحصر فى المشاعر الوجدانية والأخلاقيات التهذيبية، والشعائر التعبدية، أو في ركن ضيق من أركان الحياة البشرية "ليس من طبيعة الدين"، أن يفرد الله – سبحانه – قطاعاً ضيقاً فى ركن ضئيل– أو سلبى فى الحياة البشرية ثم يسلم سائر قطاعات الحياة الايجابية العملية الواقعة لآلهة أخرى وأرباب متفرقين، يضعون القواعد والمذاهب

---

(١) سيد قطب: المستقبل لهذا الدين، دار الشروق، ط١٥، لسنة ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، ص١٢.

والأنظمة والأوضاع والقوانين والتشكيلات على أهوائهم دون الرجوع إلى الله"[1].

٣- إن لكل نظام تصوره وفلسفته العامة، ومشكلات خاصة به وناشئة عنه ومن ثم حلول وأجوبة مناسبة لنوع تلك المشكلات، ولطبيعة ذلك النظام عليه لا يمكن أن يتوسل بنظام لإيجاد حل لمشكلات نظام أخرى، وحيث إن الإسلام نظام اجتماعى متكامل مترابط العناصر بحيث يختلف عن كل النظم الموجودة[2].

والسبب عند سيد قطب في تفرد المجتمع الإسلامى بنظامه الخاص هو أنه مجتمع من صنع شريعة خاصة، جاءت من لدن إله، فهذه الشريعة التى وجدت كاملة منذ نشأتها غير مدرجة تدريجاً هذه الشريعة هي التي أوجدت هذا المجتمع[3].

ويستمر قطب في تحليل مفهوم الحاكمية حيث يقول: "هذه طبيعة الدعوة إلى الله على مدار التاريخ البشرى أنها تستهدف الإسلام.. إسلام العباد لرب العباد إلى عبادة الله وحده. بإخراجهم من سلطان العباد في حاكمتيهم وشرائعهم وقيمهم وتقاليدهم، إلى سلطان الله وحاكمتيه وشريعته وحده فى كل شأن من شؤون الحياة وفي هذا جاء الإسلام على يد محمد "صلى الله عليه وسلم"، كما جاء على أيدي الرسل الكرام قبله، جاء ليرد الناس إلى حاكميه الله

---

(١) سيد قطب: المستقبل لهذا الدين، ص٢٤.

(٢) د. عبد الإله بلقزيز: الدولة فى الفكر الإسلامى المعاصر، ص٢٧.

(٣) سيد قطب: نحو مجتمع إسلامى، دار الشروق، الطبعة السادسة، ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م، ص٦٣.

كشأن الكون كله الذي يحتوي الناس، فيجب أن تكون السلطة التى تنظم حياتهم هى السلطة التى تنظم وجودهم، فلا يشدهم بمنهج وسلطان وتدبير غير المنهج والسلطان والتدبير الذى يعرفه الكون كله... فالناس محكومون بقوانين فطرية من صنع الله فى نشأتهم ونموهم وصحتهم ومرضهم وحياتهم وموتهم"[١].

إن إعلان ربوبية الله وحده للعالمين معناها الثورة الشاملة على حاكميه البشر في كل صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها، والتمرد الكامل على كل وضع من أرجاء الأرض، الحكم فيه للبشر بصورة من الصور، ذلك الحكم الذى مردّ الأمر فيه إلى البشر، ومصدر السلطات فيه هم البشر هو تاليه للبشر يجعل بعضهم لبعض أرباباً من دون الله. إن هذا الإعلان معناه انتزاع سلطات الله المغتصب ورده إلى الله وطرد المغتصبين له الذين يحكمون الناس بشرائع من عند أنفسهم فيقومون منهم مقام الأرباب ،ويقومون الناس مكان العبيد. إن معناه تحطيم مملكة البشر لإقامة مملكة الله فى الأرض"[٢]، ⬇
❼⧅×   ❽ⴰ🔔⅄✎ⴰ✂   ◆❑➔♎◆❒
❼⧅×◆❒   ⊲❍🕒⬧⧫◎⧅◑   ⴰ⬈✎ⴰ⊠☺❍❍⧫ⴰ✂
◆❑➔♎◆❒   🗐   ⊲❍🕒⬧⧫◎⧅◑   ⬂⬅⬀❻☛❁ⴰ✂
✂ⴰ⬃⧫◎⬃➔⊠⬛⧅⑩⚐⬤ ✂ⴰ⬃◆❑≣⬁⑩⚐⬤ ⬆[٣].

إن الحاكمية من منظور الخطاب الإسلامى المعاصر، هي الحد الفاصل بين الجاهلية والإسلام بحكمها المبدأ المتعالى، وهو وجوب التحاكم إلى الله وشرعه

---

(١) سيد قطب: معالم فى الطريق، ص٥٢، ٥٣.

(٢) سيد قطب: معالم في الطريق، ص٦٨.

(٣) سورة الزخرف الآية (٨٤).

فى كل الأمور التى تخص الحياتين، وإخلاص كل الناس للعبودية لله وحده فى تصوراتهم وعقائدهم وشرائحهم وقوانينهم، والقيم المنظمة لأنماط حياتهم الدنيوية مهما كانت جزئياتها، وفى الخطاب الدينى لسيد قطب، نجد أن الحاكمية عنده هي مبدأ وجوهر الإسلام، وأساسه: فلا وجود للدين بدون وجود للحاكمية كما أن الدين لا يستقيم إلا من خلال تطبيق الحاكمية فى الحياة حيث يؤكد على ذلك قائلاً: "ولن يستقيم هذا الدين فى عزلة عن المجتمع، ولن يكون أهله مسلمين، وهم لا يحكمونه فى نظامهم الاجتماعي والقانوني، والمالي، ولن يكون مجتمعهم إسلامياً، وأحكام الإسلام وشرائعه، منفية من قوانينهم، ونظمهم، وليس لهم من الإسلام إلا شعائر وعبادات. فالإسلام هو العبودية لله وحده، وإفراده بخصائص الألوهية فى أولها الحاكمية

↓ ▫◆☒• ❒◆❻◆🖃■⍉🖮⍄ ③⇖◆⬀✍ ♍❒⇖✡♋🙤
❍⍄⍄☹❅✎🗐 ③⇖◆⍄▤𝓮⇞☺←❒🖰☒ ▫♋⑩☺⍄🙪
⅄☒⬈⍄❷◆ 🖃◆❹⬀✡❒♑←🏱⬄ 🏱➔☠▪ ◆◆
❻◆♑⇞⑨←❒✃☎ ✖⍉❼☑ 🕮❒✡▦→❍⇞♒⍉☠⬀
❍⍄❷◆♊☯🔔 ✌♓♋☺●🙪 🔔◆✍•⑩⬂✱●✿
❒◆④←❍✿🖬&♋☺←❒✃☎ 🙦■❍⬄🖬⍉⑩☺✞🙪 ↑ [1].

وفى تفسير هذه الآية يقول سيد قطب: "للأمة المسلمة: "إن الرسل أرسلت لتطاع بإذن الله لا لمجرد الإبلاغ والإقناع.إن الناس لا يؤمنون ابتداء إلا أن يتحاكموا إلى منهج الله ممثلاً"في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم في أحكام الرسول وباقياً بعده فى مصدرية القرآن والسنة بالبداهة، ولا يكفى أن يتحاكموا إليه ليحسبوا مؤمنين بل لابد من يتلقوا حكمه مسلمين راضين"[2].

---

(١) سورة النساء الآية (٦٥).

(٢) سيد قطب: فى ظلال القرآن، مجلد ٢، ص٦٨٧.

كما يفسر سيد قطب فى هذا المجال الآية القرآنية التى تقول: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُواْ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُواْ إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُواْ أَن يَكْفُرُواْ بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلاَلاً بَعِيداً وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَى مَا أَنزَلَ اللّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُوداً﴾ (١).

ويقول سيد قطب في تفسير هذه الآية: "إن علامة النفاق أن يصدوا عن التحاكم إلى ما أنزل الله والتحاكم إلى الرسول، ويقول لها: إن منهج الإيمان ونظامه الأساسى، أن تطيع الله – عز وجل فى هذا القرآن– وأن تطيع رسول الله– عليه الصلاة والسلام – فى سنته– وأولى الأمر من المؤمنين الداخلين فى شرط الإيمان وحد الإسلام"(٢).

شرط الإيمان والإسلام عند سيد قطب أن يتحاكم الناس إلى شريعة الله، وحكم رسوله باعتبار أن الإسلام له "منهج ميسر وشريعة سمحة وقضاء رحيم إنه لا يكلفهم شيئاً فوق طاقتهم، ولا يكلفهم عنتاً يشق عليهم، ولا يكلفهم التضحية بعزيز عليهم.. فالله يعلم ضعف الإنسان ويرحم هذا الضعف"(٣).

إن منهج قطب هو إعلان الثورة على حاكميه البشر، والدعوة إلى حاكمية الله سبحانه وتعالى حيث يقول: "تقوم نظرية الحكم فى الإسلام على أساسها شهادة أن لا إله إلا الله. ومتى تقرر أن الألوهية لله وحده سبحانه وتعالى وبهذه الشهادة تقرر أن الحاكمية فى حياة البشر لله وحده، والله سبحانه

---

(١) سورة النساء الآية (٦٠–٦١).

(٢) سيد قطب: فى ظلال القرآن، مجلد ٢، ص٦٨٧.

(٣) سيد قطب: فى ظلال القرآن، ص٦٩٧.

وتعالى يتولى الحاكمية فى حياة البشر عن طريق تصريف أمورهم بمشيئته وقدرته من جانب، وعن طريق تنظيم أوضاعهم وحياتهم وحقوقهم وواجباتهم وعلاقاتهم وارتباطاتهم بشريعته. ومنهجه من جانب آخر، وفى النظام الإسلامى لا يشارك الله سبحانه أحد لا فى مشيئته وقدرته، ولا في منهجه وشريعته ونلاحظ أن جمع صفات الكفر والظلم والفسق فى شخص واحد أى من لا يحكم بما أنزل الله وذلك يعد مخالفة لما ذهب إليه أكثر العلماء، فيروى عن السدى أنه قال: من جحد بما أنزل الله فقد كفر، ومن أقر به فهو ظالم فاسق. ويروى الحاكم فى مستدركه عن ابن عباس قوله أنه كفر.. ولكن ليس بالكفر الذي تذهبون إليه أي أنه ليس كفر يخرج عن الملة"[1]، وهذا النص يوضح أن عملية تكفير المسلم لا وهذا نجده فى معظم المصادر الإسلامية قديماً وحديثاً إلا أن سيد قطب أعلنها صراحة أن "كل من يدعى لنفسه أنه صاحب الحق في التشريع للناس من عند نفسه، إنما يدعى ولو لم يذكر ذلك علانية ونصاً – أنه في هذه الأرض إله مع الله،أو من دون الله فلا يكون هناك إلا واحد، ولا يكون الدين كله لله"[2]. إننا نجد سيد قطب فى هذا النص حاول أن يضع الحكام في مكان المقارنة بالحاكمية الإلهية، وهذا لا يجوز من الناحية الشرعية، وكذلك فإن عملية إدارة الدولة مهمة بعضها جزء من حكم البشر.

ولأجل تحقيق فكرة الحاكمية وتطبيق المنهج الإسلامى من وجهة نظر سيد قطب فقد حدد أولوية الحركة الإسلامية لعملية التغير وبناء الأمة

---

(١) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، المجلد الثانى، ص٦٢– ٦٤.

(٢) سيد قطب: السلام العالمى والإسلام، ص٢٣– ٢٤.

الإسلامية حيث قال: "كذلك يجب أن يكون مفهوماً لأصحاب الدعوة، أنهم حين يدعون الناس لإعادة إنشاء هذا الدين؛ يجب أن يدعوهم أولاً إلى اعتناق العقيدة – حتى لو كانوا يدعون أنفسهم مسلمين، وتشهد لهم شهادات الميلاد بأنهم مسلمون– يجب أن يعلمون أن الإسلام هو أولاً: إقرار العقيدة: لا إله إلا الله بمدلولها الحقيقى وهو رد الحاكمية لله فى أمرهم كله وطرد المعتدين على سلطات الله بادعاء هذا الحق لأنفسهم إقرارها فى ضمائرهم وشعائرهم، وإقرارها في أوضاعهم وواقعهم"[1]، ولكننا نسأل سيد قطب هل هناك إمكانية لمعرفة سرائرهم أو الدخول فى قلوبهم؟!كما إننا في قراءة هذا الموضوع في الباب الثاني من هذا البحث قد أشرنا إلى ذلك في الحديث والقرآن وعند الفقهاء ما يؤكد ذلك ففي الحديث نجد قول النبي صلي الله عليه وسلم"أيما امرئ قال لأخيه:كافر فقد باء بها أحدهما إن كان كما قال، وإلا رجعت عليه"[2].

وقال الإمام الطحاوي–رحمه الله في معرض كلامه عن أهل القبلة وتقريره لعقيدة السلف: "ولا نشهد عليهم بكفر ولا بشرك ولا بنفاق ما يظهر منهم شيء من ذلك، وندع سرائرهم إلي الله تعالي وذلك لأنه قد أمرنا بالحكم بالظاهر ونهانا عن الظن وإتباع ما ليس لنا به علم"[3]ومن خلال ما سبق فإنه لا يحق لأحد تكفير المسلم لان ذلك ليس من طبيعة البشر.

إن سيد قطب رأى أن تكوين وإعادة بناء المجتمع المسلم الجديد هي مهمة الإخوان حيث يقول "فإذا دخل في هذا الدين– بمفهومه هذا الأصيل

---

(١) سيد قطب: فى ظلال القرآن، المجلد الثانى، ص١٠١١.

(٢) البخارى: صحيح البخاري، رقم الحديث (٦١٠٤)، كتاب الأدب: باب من اكفر أخاه.

(٣) العقيدة الطحاوية: مع شرحها لابن أبي العز الحنفي، ص ٥٣٩.

عصبة من الناس فهذه العصبة هى التى تصلح لمزاولة النظام الإسلامى فى حياتها الاجتماعية، لأنها قررت بينها وبين نفسها أن تقوم حياتها على هذا الأساس، وألاّ تحكم فى حياتها كلها إلا الله"[1]، وهذا النص ينطبق على الجماعة الإسلامية التي بدأ سيد قطب إعدادها داخل السجن لعملية بناء تنظيمية الذى عرف بتنظيم ١٩٦٥، وكان يهدف إلى عملية الوصول إلى السلطة عن طريق القوة، ولهذا قد حدد قطب منهج الحركة نحو التغير، وإقامة المجتمع الإسلامى من خلال:-

١- نحن ملزمون بمحاولة تحقيق ذلك المنهج ابتداء لنحقق لأنفسنا صفة الإسلام. فركن الإسلام الأول أن أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله – وشهادة أن لا إله إلا الله معناها القريب: أفراد الله – سبحانه – بالألوهية، وعدم إشراك أحد من خلقه معه في خاصية واحدة من خصائصها.. وأولى خصائص الألوهية: حق الحاكمية المطلقة، الذي ينشأ عنه حق التشريع للعباد، وحق وضع المناهج لحياتهم، وحق وضع القيم التي تقوم عليها هذه الحياة"[2].

من قراءة هذا النص يتضح لنا "إن قطب يفطن إلى صعوبات تعترض تصوره لطبيعة المجتمع الإسلامى ومنها:- خروجه من التاريخ فهو لا يشترك مع المجتمعات التى سادت فى أوروبا من نظام الرق إلى الإقطاع فالرأسمالية والاشتراكية والشيوعية التي لم تولد بعد".

---

(١) سيد قطب: في ظلال القرآن، مج ٢، ص١٠١١.

(٢) سيد قطب: هذا الدين، ص١٥- ١٦.

ومنها خروجه على سنة التطور الاجتماعى وقوانينه هذا ما كان فى الماضى وسيكون فى المستقبل"[1]، "فليس هناك ما يحتم أن يسلك المجتمع الإسلامى فى المستقبل أى طريق تكون المجتمعات العربية قد سلكته، لأن سياج الشريعة الإسلامية سيظل يحرس هذا المجتمع مهما تكن عوامل المقاومة فإن أربعة عشر قرناً من الزمان لا يمكن محوه من تاريخ مجتمع ولا من ضمير أمة ولا من واقع الحياة"[2]، كذلك صعوبات لطبيعة التحدى الداخلى والخارجى، إضافة إلى صعوبات فى إعادة تكوين الأفراد على هذا المنهج وقد بدأ واضحاً من خلال الحرب المعلنة على الحركات الإسلامية التى وجدت في فكر قطب منهجاً لها كما هو الحال في القاعدة وحزب الله في كافة الحركات السياسية الإسلامية بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١.

٢- "نحن ملزمون بمحاولة تحقيق ذلك المنهج كأسباب تتعلق بالمنهج ذاته – فهو – وحده. المنهج الذى يحقق كرامة الإنسان، ويمنحه الحرية الحقيقية، ويطلقه من العبودية... التحرر من العبودية للناس بالعبودية لله رب الناس"[3].

٣- "هو المنهج الوحيد المبرأ من نتائج الهوى الإنساني، والضعف الإنساني، والرغبة الإنسانية في النفع الذاتي، وفي تحقيق ذلك عن طريق التشريع لشخص المشرع أو لأسرته أو لطبقته أو لشعبه أو لجنسه فواضع ذلك

---

(١) حسين سعد: الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة، بين النص الثابت والواقع المتغير، ص٢٢٦.

(٢) سيد قطب: نحو مجتمع إسلامى، ص٦٦.

(٣) سيد قطب: هذا الدين، ص١٦.

المنهج هو الله – سبحانه وتعالى– رب البشر أجمعين فهو لا يشرع ليحابى نفسه! ولا ليحابى طبقة من طبقات البشر على طبقة، ولا ليحابى شعباً على شعب،ولا ليحابى جنساً على جنس[١]، إن سيد قطب يرى أن كافة القوانين والدساتير، لا تحقق العدالة فهى من صنع أدوات الحكم الدكتاتورية وهى التى حلت محل سنة الطبيعة إلى محل الدين والسنة والعرف، ومن ثم فقدت المقاييس، وهذا يدل على أن الدساتير تتغير عادة بتغير أدوات الحكم. وكثيراً من الأسئلة والمواقف توضح حقيقة أن أدوات الحكم فى وضع التشريع تقوم بصياغة القانون لحسابه الخاص"[٢].

٤- ونحن ملزمون بمحاولة تحقيق ذلك المنهج لأنه – وحده – المنهج المبرأ من نتائج الجهل الإنسانى والقصور الإنساني، براءته من نتائج الضعف البشرى – فواضعه هو خالق هذا الكائن الإنساني– العليم بما يصلحه ويصلح له وهو المطلع على خفايا تكوينه وتركيبه وخفاياً الملابسات الأرضية والكونية"[٣].

٥- "نحن ملزمون بمحاولة تحقيق ذلك المنهج لأنه وحده المنهج الذى يقوم نظام الحياة البشرية على أساس التعبير الشامل للوجود ولمكان الإنسان فى هذا للوجود" [٤]، وفي ظل هذا المنهج برصده نصر حامد أبو زيد

(١) سيد قطب: هذا الدين، ص١٨-١٩.

(٢) راجع الكتاب الأخضر، من ص ٥٧ – ٥٩ – ٦٤.

(٣) سيد قطب: مستقبل هذا الدين، ص٢٠– ٢١.

(٤) سيد قطب: مستقبل هذا الدين، ص٢٢.

مبررات نقد الخطاب الدينى عند قطب قائلاً: "بدء الخطاب الديني التركيز على مفهوم الحاكمية من خلال كتابات سيد قطب مفكر جماعة الإخوان المسلمين خاصة في فترة الستينيات وبعد الصدام الذى أدى إلى حل الجماعة ومحاكمة أعضائها، وبعد الصدام الكبير الذى واقع بينها وبين السلطة السياسية فى منتصف الخمسينات تقريباً وهو الصدام الذى أدى إلى حل الجماعة ومحاكمة أعضائها حيث ثم إعدام عدد من القيادات، وحكم على الأعضاء بالسجن لمدد متفاوتة حسب موقعهم من التنظيم"[1].

وهذا المبرر كما أسلفنا سابقاً وجد معارضة من كثير من المفكرين، "فسيد قطب عُومل في السجن معاملة خاصة جداً، أتجاسر فأقول إن أحداً غيره من سجناء الناصرية من خصومها السياسيين إخواناً كانوا أم شيوعيين لم يتمتع بها ففى مستشفى ليمان طره سمح له بالأوراق والأقلام والكتب والمراجع وكان هذا ممنوعاً بشكل حازم على الجميع إلا هو، وبدأ إعادة النظر فى كتابة كتابه وإعادة تنقيحه علناً وإخراجها من السجن علناً وتوزع علينا. وهو أمر لم يتكرر لأى سجين آخر بل كتب خمسة كتب جديدة كتبها فى السجن وأخرجها من السجن وطبعت ووزعت علناً وهى:

- هذا الدين.
- المستقبل لهذا الدين.
- خصائص التصور الإسلامى.

---

(١) د. نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الدينى، ص١٠٦– ١٠٧.

- معالم فى الطريق.

- الغريب أن مراجعة "الظلال" كانت تتم من أجل إضافة الفكر الجديد الأكثر تطرفاً[1]، ويقول مصطفى مشهور: "بدأت ألفاظ الجاهلية و الحاكمية تظهر في كتابات سيد قطب عندما كان يعيد تفسيره في ظلال القرآن للطبعة الثانية أثناء وجوده في السجن"[2].

أما عادل حمودة المزايا التى كان يتمتع بها سيد قطب داخل السجن والمعاملة الخاصة فيقول: "ومن الأمانة أن نذكر أن سيد قطب لم يتعرض داخل السجن لأى قهر مادى كالذي يؤكد الإخوان المسلمون أنه حادث لهم.. ولا يمكن إنكار أن السجن في حد ذاته – حتى لو كان فندقاً "خمس نجوم" عقاب.. خاصة بالنسبة له.. ولطبيعته وظروفه النفسية والصحية.. لكن الأمر لم يزد بالنسبة له عن الحبس بل إن وجوده الدائم في مستشفى السجن، كان أرحم بكثير من الإقامة في العنابر والزنازين.. وقد كان متاحاً له الإطلاع والبحث والتأليف وهو في حبسه بدليل أنه كتب الكثير هناك ولعل أبرز ما كتب كان كتابه "معالم في الطريق"، كذلك لم تكن الرقابة صارمة عليه وعلى زواره– بدليل أن شقيقته (حميدة)... نجحت فى تسريب فصول الكتاب من

---

(١) د. رفعت السعيد: الإرهاب المتأسلم، ج٢، ص٢٤٨-٢٤٩.

(٢) كاريمان محمود إبراهيم المغربى: الإخوان المسلمون! من حسن البنا إلى سيد قطب، القاهرة ١٩٩٧، ص٤.

السجن إلى الإخوان فى الخارج، وهى مهمة ليست سهلة إذا كانت الرقابة سديدة"[١].

إن سيد قطب فى السجن قد وجد الجو المناسب والمعاملة التى حققت له أن يتحرك بحرية، ويقوم بالأشغال بكافة الجماعات المختلفة من الأخوان حيث يقول: "غير أننى لم أجد أحداً ممن التقيت بهم فى سجن طره عام ١٩٥٥، وكانوا كثيرين قبل ترحيلهم إلى الواحات"[٢]. وبعد أن تبلورت أفكار سيد قطب الجديدة نجح في أن يستخدم موقعه في مستشفى سجن طره في تجنيد العديد إلى أفكاره الجديدة كان المرضى منهم والمتمارضون يمرون على مستشفى السجن لتلقى العلاج وهناك كان ينفرد بهم ليجندهم لأفكاره"[٣].

وقد حصر سيد قطب تلك العناصر التى تم الحوار معها: "خلال الفترة من سنة ١٩٦٢ إلى سنة ١٩٦٤، انتهى الحال إلى تكوين المجموعة التي في القناطر وعددها حول المائة مصنفة كالآتي: حوالي ٢٥ اندمجوا في الدراسة وأصبحت لهم مفهومات واضحة في العقيدة الإسلامية، وفي منهج الحركة الإسلامية، وحوالي ٢٣ آخرين يعارضون تماماً هذا الاتجاه، ويرفضون مبدأ السماع إلا من قيادة الجماعة في الواحة وحوالي ٥٠ يدرسون ولكنهم لم يصلوا

---

(١) عادل حمودة: سيد قطب من القرية إلى المشنقة، ص١٣١.

(٢) سيد قطب: لماذا أعدمونى، ص١٦.

(٣) رفعت السعيد: الإرهاب المتأسلم، ج١ ، ص٢٥٠.

إلى الوضوح الكافى وهم في الطريق إلى أن انتهت مدة سجن الجميع وخرجوا خلال ١٩٦٥"[١].

وفي هذا الموضوع هناك كثير من الأدوار تدور عن التسامح الكبير الذي وجده سيد داخل السجون من قبل الإدارة أو من جهات أخرى خارج السجن.

كما يطرح هذه الموضوع جملة من الأسئلة حول الأمن داخل السجن، وعدم الرقابة والسيطرة لدرجة أن البناء العقائدى يتم وتحت إشراف قيادة السجن، المتكونة من كافة الجهات الأمنية.

والأخطر من ذلك أن هناك نشرات تحريضية ضد النظام السياسى كانت تخرج من داخل السجن، وكان سيد قطب يحرر موضوعات ونشرات ليجرى إرسالها من السجن إلى السجون الأخرى وإلى الإخوان خارج السجن و في هذا يقول أحمد عبد المجيد عبد السميع في محضر التحقيق معه "الأستاذ قطب كان بيتكلم فى النشرات اللي كان بيرسلها من السجن عن الإخوان وعن الجماعة المسلمة، والكلام اللي كان مكتوب فى النشرات عجبنا لأنه كان كلام جديد علينا"[٢].

وحول هذه الأفكار والرؤية غير الواضحة اتجاه أفكار سيد قطب من قبل الحكومة فقد "انقسم الإخوان في السجون إلى فريقين، ودارت صراعات فكرية

---

(١) سيد قطب: لماذا أعدمونى، مصدر سابق، ص٣٦.

(٢) ملف القضية ١٢ لسنة ١٩٦٥، أمن الدولة العليا محضر أقوال أحمد عبد المجيد عبد السميع، ج٦، ص٥٢٩.

وفقهيـة وأحيانـاً تجـاوزت الخلافـات وحـدود الفكـر وتحولـت إلـى مشـاجرات ومشاحنات وتضـارب ولابـد أن آذان البـوليس المرهفـة قد تلقت معلومـات عن هذا الفكر التكفيرى الجديد الذى كـان بينـه وبـين سيد قطـب من مرصـده فـي مستشفى الليمان طره ولم يتخذ الأمن أى إجراء، وهذا أمر يثير الدهشة ولكن الأكثر إثارة لما هو أكثر من الدهشة هو الإفراج عنه بعفو صحى"(١)، وبعد هذه الصورة عن حياة سيد قطب نعود إلى مفهوم الحاكمية، وكيف صـاغ سيد قطب العلاقة ما بين الألوهية والحاكمية حين قال: "ولم تكن هذه – في ظاهر الأمر وفي نظره العقل البشرى المحجوب هي أيسر السبل إلى قلوب العرب فلقد كانوا يعرفون من لغتهم معنى إله ومعنـى لا إلـه إلا الله كما كانوا يعرفون أن الألوهيـة تعنـي الحاكميـة العليا – وكـانوا يعرفـون أن توحيد الألوهيـة وإقرار لله، ولا شريعة إلا من الله ولا سلطان لأحد علـى أحد، لأن السلطان كلـه لله، ولأن الجنسية التى يريدها الإسلام للناس هي جنسية العقيدة التـي يساوى فيها العربى والروماني والفارسي وسائر الأجناس والألوان تحت راية الله"(٢). وشهادة أن لا إلـه إلا الله لـيس لهـا مـدلول إلا أن تكـون الحاكميـة العليـا لله فـي حيـاة البشر كما أن له الحاكمية العليا فى نظام الكون سواء فهو المتحكم فى الكون والعباد بقضـائه وقدره، وهو المتحكم فى حياة العباد بمنهجه وشريعته.. وبنـاء علـى هذه القاعدة لا يعتقد المسلم أن الله شريكاً فـى خلـق هذا الكون وتدبيره وتصريفه ولا يتقدم المسلم بالشعائر التعبدية إلا لله وحده ولا يتلقى الشرائع فى القوانين والقيم والموازين والعقائد والتصورات إلا من الله ولا يسمح لطاغوت من

---

(١) رفعت السعيد: الإرهاب المتأسلم، ج١، ص٢٥١.

(٢) سيد قطب: فى ظلال القرآن، المجلد الثانى، ص١١٠٦.

العبيد أن يدعى حق الحاكيمة فى شيء من هذا كله مع الله"[١].أن هذه النصوص السابقة لم تتعرض لمفهوم الإيمان من الناحية الدينية،وإنما جاءت لتفسير الدين من الناحية السياسية إلى حقيقة هذا المفهوم وكما عرفه رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قال:"أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا عصموا مني دمائهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله"[٢].

وهذا الحديث يوضح حقيقة الإيمان من الناحية الفعلية فالإيمان هو الإقرار والاعتقاد والتصديق بالله سبحانه وتعالى...إلخ وحين نطلع على كتاب الإيمان فإننا لا نجد في أي كتاب ولا في الحديث إشارة لربط الإيمان بالحامية كما يقول سيد قطب.

كما دعى سيد قطب إلى إعلان الثورة الشاملة والكاملة على أنظمة الحكم فى العالم ورفض حاكميه البشر والدعوة لحاكميه الله قائلا: "إن هذا الدين إعلان لتحرير الإنسان في الأرض" من العبودية للعباد – ومن العبودية لهواه أيضاً وهى من العبودية للعباد – وذلك بإعلان ألوهية الله وحده – سبحانه – وربوبيته للعالمين.. إن إعلان ربوبية الله وحده للعالمين معناها. الثورة الشاملة على حاكميه البشر في كل صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها، والتمرد الكامل على كل وضع في أرجاء الأرض الحكم فيه للبشر

(١) سيد قطب: فى ظلال القرآن، المجلد الثالث، الأجزاء من ٨– ١١، مصدر سابق، ص١٢٥٥– ١٢٥٦.

(٢) أخرجه البخارى فى صحيحه ٢٥، ومسلم فى صحيحه٢٢.

بصورة من الصور.. ذلك أن الحكم الذى مرد الأمر فيه للبشر في صوره من الصور، ومصدر السلطات فيه هم البشر، هو تأليه البشر، يجعل بعضهم أرباباً من دون الله أن هذا الإعلان معناه انتزاع سلطان الله – سبحانه – بها، معناه نزع السلطان الذى بزواله الكهان ومشيخه القبائل، والأمراء والحكام ورده كله إلى الله.. السلطان على الضمائر، والسلطان على العشائر والسلطان على واقعات الحياة.. السلطان فى المال، والسلطان فى القضاء والسلطان في الأرواح والأبدان"[٢]، ثم يستمر في توضيح هذا المفهوم حين يقول: "لا إله إلا الله" ثورة على سلطان. الأرض، الذى يغتصب أولى خصائص الألوهية وثورة على الأوضاع التى تقوم على قاعدة هذا الاغتصاب، وخروج على السلطات التي تحكم بشريعة من عندها لم يأذن بها الله، ولم يكن يغيب على العرب وهم يعرفون لغتهم جيداً، ويعرفون المدلول الحقيقى لدعوة : لا إله إلا الله ! ماذا تعنيه هذه الدعوة بالنسبة لأوضاعهم ورياسته وسلطاتهم.. ومن ثم استقبلوا هذه الدعوة أو هذه الثورة – ذلك الاستقبال العنيف، وحاربوها تلك الحرب التى يعرفها الخاص والعام"[١]، ثم يوضح قطب مفهوم لا إله إلا الله حيث يقول: "إن الأرض لله ويجب أن تخلص لله، ولا تخلص إلا أن يرتفع عليها رايته ! "لا إله إلا الله" ليس الطريق أن يتحرر الناس فى هذه الأرض من طاغوت رومانى أو طاغوت فارسى.. إلى طاغوت عربى.. فالطاغوت كله طاغوت ! الناس عبيد الله وحده ولا يكونون عبيداً لله وحده إلا بعد أن ترتفع راية "لا إله

---

(١) سيد قطب: فى ظلال القرآن، المجلد الثانى، الأجزاء من ٥– ٧، ص١٠٠٥، وسيد قطب: معالم فى الطريق، ص٢٦.

(٢) المصدر نفسه، ص١٠٠٥.

إلا الله".. لا إلـه إلا الله" كمـا كـان يـدركها العربـى العـارف بمـدلولات لغتـه: لا حاكميـه المغتصـب ورده إلـى الله وطـرد المغتصـبين لـه، الـذين يحكمـون النـاس بشرائع من عند أنفسهم، فيقومـون منـهم مقـاوم الأربـاب ويقـوم النـاس منـهم مقـام العبيد" إن معناه تحطيم مملكة البشر لإقامة مملكة لله فى الأرض"[1].

وبالتعبير القرآنى الكريم: 🡣 ❐◆➔♎◆❑ ✃✍✎⅄🔔❽♉ ×♈❼ ✃✍✎⅄⌧☺○○♒☜♉↗♉ ⊙♈♒⧫⌚○◁ ❐◆×♈❼ ✃✍❀☞❻⬀⬅⬂ ⊙♈♒⧫⌚○◁ 🗐 🡡 [2].

وقال تعالى أيضاً: 🡣 ⊙♈♌⇗ ✃✍♒⬂⬅⊂◘⬁☠⬉ ⊙♈⧫⬩ ✏★ 🗐 ❑🕮⬩ ◆❷◆✌❑🕮 ✍⧫➔⬃⌨⬅⑨⬅❑⊞▩✃☎ ⊙♈⧫⬩ ⊙♈③✷✍■⬅ 🗐 🡡 [3].

وقال تعالى أيضاً: 🡣 🔔➔✍⬀ ③◆⌚✷🕯❑♎⬃✍• ✃✍♒⬂⬁⌖☝◆⌚🖬⬅ ✍⧫➔⌧♒⧫❑⬀✃☎ ⊙♈🖫■❼🗐 🗎•🖬♈☺⌧❑⌨ ♌⌧❑◆✃✏↗◎ 📪◆❹⬃✡❑☪◆✍ ❑◆📪◆❹⬃☪◆⬛↗📪⬀ 🕮❑⬩ ☼◆➔⬃⌨⬅⑨⌧ ⊙♈⧫⬩ ✃✍✏⅄ ❑◆⬩⬩ 💧➔⌑⇳❸♈🖰⊠ 📪♈○♉🕗

---

(١) سيد قطب: معالم فى الطريق، ص٦٦-٦٧.

(٢) سورة الزخرف الآية (٨٤).

(٣) سورة يوسف الآية (٤٠).

[illegible][1].

ومملكـة الله فـى الأرض لا تقوم بـأن يتـولى الحاكميـة فـى الأرض رجـال بأعيـانهم – هـم رجـال الـدين كمـا كـان الأمـر فـى سـلطان الكنيسـة ولا رجـال ينطقون باسم الآلهـة كمـا كـان الحـال فيمـا يعـرف باسم التيوقراطيـة أو الحكـم الإلهـى المقـدس"[2]، إن قطـب يـرى أن هنـاك عوائـق أمـام وصـول الحركـة الإسلامية إلى تطبيق مبدأ الحاكمية ولهذا فقد دعا إلى التمرد وإعلان الحرب على أداة الحكم قائلاً! "وقيام مملكة الله فى الأرض وإزالة مملكة البشر وانتزاع السلطان مـن أيـدى مغتصـبيه مـن العبـاد ورده إلـى الله وحـده سيادة الشـريعة الإلهية وحدها وإلغاء القوانين البشرية كل أولئك لا يتم تجرد التبليغ والبيان لأن المتسلطين على رقاب العباد المغتصبين لسلطان الله، بيكون ضد تلم الدعوة، ولهذا فإن الحل هو الإعلان والتمرد وقطـع الطريق أمام الجميـع عن طريـق القوة وتدمير الدولة وتحالف مع كل من يعمل وفق هذا الاتجاه"[2].

---

(١) سورة آل عمران الآية (٦٤).

(٥) سيد قطب: معالم فى الطريق، ص٦٨.

(٢) سيد قطب: معالم فى الطريق، ص٦٧-٦٨.

وفي تحليل هذا لنص نجد أن سيد قطب يحدد أهدافه في الحاكمية وهي وصول الجماعات الإسلامية إلى السلطة من الناحية السياسية حيث دمج بين السياسة والدين وكفر المجتمع المسلم الذي يؤمن أهله بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ،وهو أيضا مجتمع لا يجد فريضة من فرائض الإسلام، ولا يستحل الظلم أو القتل، أو السرقة، أو الزنا.

ومهما كان من شيوع بعض المعاصي أو المنكرات فإن كل فرد يحاسب في الدنيا أو الآخرة عما قدم، والتكليف واقع على الفرد، وكل نفس بما كسبت رهينة، ولا يسأل المجرم عن إجرام غيره، ولا يؤخذ واحد بذنب الآخر، وأولى سن ذلك المجتمع كله فلا يسوغ أن يتهم بالكفر جملة وبلا دليل إلا ظهور بعض المنكرات- وهي تقع من أفراد الناس وحسابهم عنها هو ما يرضاه الإسلام، إما أن نحاسب المجتمع كلله بلا تحديد، أو نعاقبه بلا دليل فهو أمر يخرج من عدل الإسلام، ويدخل اليأس إلى القلوب فمن الذي يتولى هداية الشارد، وإرشاد الضال إذا كان المجتمع محروماً من نعمة الإيمان والإسلام؟ وإذا خرج المجتمع من سعة الإسلام ومنهجه فعلى أي أساس يكون الإصلاح والتقويم وليس بين أيدينا إلا هدى الإسلام نتوجه به إلى المخطئ مهما عظم ذنبه.

إشكالية مفهوم الحاكمية لله عند قطب ونتائجها:

سبق أن عرضنا أن مفهوم الحاكمية عند قطب هو إعلان الثورة على حاكميه البشر، ورد فعل ضد النظام الناصرى وأنصاره. فهو فكر يقوم على تكفير حاكميه البشر من خلال تصور يقوم على الاعتقاد بأن الحكم طبيعى

هو الموجود فى كتاب الله من خلال حاكميه السماء إلا أن هذا التصور يحتاج إلى عملية تطبيق على أرض الواقع ومن ثم يحتاج ألى جهد وفكر إنساني الذي يقوم بصياغة اللوائح والقوانين التي تحدد علاقات البشر بعضهم ببعض، كما يحتاج إلى قراءة متطلبات العصر واحتياجات الأفراد، وكان هناك من انتقده معيداً النص إلى أصله الأول وحصره فى مدلولاته المتطابقة مع ظهوره فى النص القرآنى زمن الوحى.

فالآيات التي استنبط منها مفهوم الحاكمية جرى تأويلها على نحو يخدم الموقف الإيديولوجي لرواد الإسلام الحزبى النضالى، من المودودي إلى قطب لكنها فى نظر دارسين للفكر الإسلامى من مواقع أيديولوجية مختلفة لا تؤدى إلى فكرة الحاكم بالمعنى السلطوى بل هي محصورة في نطاق الفصل في المنازعات التي تقع بين الناس فالقرآن الكريم عند حديثه عن الحكم بمعنى الفصل بين الخصومات لم يجعل السلطة للحاكم أو الحكم بمعنى القضاة إنما جعلها للتشريع الذي يحكم به القاضي والذي هو في الحقيقة صادر عن الله[1].

كما تحدث محمد أحمد خلف الله عن الحكم قائلاً: "فالقرآن الكريم عند حديثه عن الحكم بمعنى الفصل بين الخصومات، لم يجعل السلطة للحاكم أو الحكم بمعنى القضاء، وإنما جعلها للتشريع الذي يحكم به القاضى، والذي هو في الحقيقة صادر عن الله".

---

(١) د. حسين سعد: الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع والمتغير، ص٢٦٦.

فالتشريع والحكم بين الناس ليستمر أن مشروعيتها من "حاكميه الله" المبلغة للبشر بالوحي والممثلة بالقرآن وتعاليمه ونظام الحياة يستوي بتطبيق الشريعة الإلهية "الحكم بما أنزل الله"[١].

فمبدأ الحاكمية لله هو الضمان في مواجهة سلطة الحاكم الفردية: "السلطة العادلة هي فقط تلك التي تحمل العهد الإلهى فالتشريع الذى يحكمه القرآن (شريعة الله) هو الحصن من الفساد ومن التحول إلى مجرد نظام قضائى في خدمة الحاكم المطلق"[٢].

كما تعرض سيد قطب إلى النقد من المؤسسة الإسلامية "الأزهر"، وقد جاء هذا النقد فى الوثيقة التي أعدها الشيخ محمد عبد اللطيف السبكى رئيس لجنة الفتوى بالأزهر، بناء على طلب شيخ الأزهر وقتئذ حسن مأمون فقد أشار الشيخ السبكى إلى أنه رغم أن النظرة الأولى لكتاب "معالم في الطريق" تظهر أنه كتاب يلبي نداء الإسلام فإن المرء ينفر منه بعد ذلك من أسلوبه الملتهب، "ومن تأثيره وخيم العواقب على النشىء وعلى القراء الذين يعانون من نقص ثقافتهم الدينية"[٣].

كما فند الشيخ الكتاب كلاً وجزءاً حيث أوضح أنه من الكفر وصف أى فترة بالجاهلية استثناء تلك الفترة التى سبقت البعثة المحمدية وبناء على ذلك فقد أتهم سيد قطب بأنه من الخوارج "مثله مثل الخوارج استخدم سيد قطب

---

(١) د. محمد أحمد خلف الله: مفاهيم قرآنية، عالم المعرفة، المجلس الوطنى للثقافة والأدب، ١٩٨٤، ص٤٢.

(٢) د.حسين سعد: الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، ص٢٦٦.

(٣) جليزكيبل: النبي والفرعون، ص٤٧.

مقولة "الحاكمية لله" لكى يطلب من المسلمين أن يعارضوا أى حكم أرضى"، وقد برهن الشيخ، أنه على عكس ذلك – حيث دعا القرآن على إطاعة الحاكم المسلم، الذى عليه بالمقابل أن يعمل على تحقيق العدل بين رعاياه، وعلاوة على ذلك "فمعظم القادة المعاصرين للبلدان الإسلامية هم قادة صالحون"(١)، وإننا نجد في ما عرض التقرير في ذلك الوقت حقيقة أمدت عليها الأحداث المعاصرة... خاصة من القراء الذين يعانون من نقص الثقافة الدينية.

"كما تعرض سيد قطب حتى من داخل الحركة الإسلامية للنقد وقد جاء هذا النقد من المرشد العام حسن الهضيبي"(٢).

وقد جاء فى نقد الحاكمية عند الهضيبي: لقد أشرنا في السابق إلى موقف الهضيبي من كتاب معالم فى الطريق مع أن الهضيبي إطلع على كتاب معالم في الطريق قبل الطباعة فقال: "إن هذا الكتاب حصر أملي كله في سيد "(٣)، ومع هذا فإن أول رد فعل هام ظهر داخل صفوف الإخوان المسلمين على كتاب معالم في الطريق عام ١٩٦٩م كان عملاً لحسن الهضيبى نفسه سعى إلى تصحيح أخطاء إخوان "معنيين"، وقد كتب من كتاب "دعاة لا قضاة" مثله مثل "معالم في الطريق" في أحد المعتقلات التي وضع فيها الإخوان عام ١٩٦٥، حيث غذى التعذيب الذي تعرضوا له فكرة "التكفير" وخاصة بين شباب المعتقلين. فقد كان من المستحيل بالنسبة لهم أن ينظروا إلى من يعذبونهم أو الذين أعطوهم الأوامر على أنهم مسلمين.. وقد كتب

---

(١) المرجع نفسه، ص٢٧.

(٢) حسن الهضيبي: دعاة لا قضاة، ص٩١ وما بعدها.

(٣) زينب الغزالى: أيام من حياتى، ص٣٨.

الهضيبي "دعاة لا قضاة" في محاولة منه لإرشاد شباب حركة الإسلاميين ثانية إلى الطريق القويم والواضح. وتضمن الكتاب انتقادات واضحة لكتاب المودودي "المصطلحات الأربعة فى القرآن" إلا أنه لم يكن من الصعب على من يقرأ ما بين السطور ملاحظة تفنيده لمقاطع بعينها فى كتاب "معالم فى الطريق[١]، حول الحاكمية"[٢]، والإيمان[٣]، حكم الجاهل بالأوامر والنواهي[٤]، إن الانتقادات التي وجهت إلى فكر الحاكمية جاءت من حسن حنفى قائلاً: "تأثرت الحركات الإسلامية المعاصرة – مع الأسف– بهذه المرحلة الرابعة والأخيرة في حياة سيد قطب والتي لا تمثل إلا جانباً ضئيلاً في فكرة نظراً لأنها تعبر عن نفس المواقف النفسية التي مر بها الاثنان من اضطهاد وسجن وتعذيب وبراءة وظلم بعد أن انضم إليها وهو فى خصم المرحلة الاجتماعية وهى التى فرضت عليها تجاربها النفسية الاضطهاد والظلم والبراءة فخرج فكر الأخير يعبر عن فكر المضطهدين وإعادة قراءته فكرة القديم من خلال سيكولوجية الاضطهاد"[٥].

كما تعرض لنقد مفهوم الحاكمية د. محمد عمارة الذى رأى أن نقل هذا المفهوم من الهند إلى مصر كان خطأ لأن البيئة والظروف تختلف عن المجتمع الهندى قائلاً: "فقد نقل سيد قطب أفكار المودودي من تربة إلى تربة أخرى مختلفة تماماً، ومن مناخ إلى مناخ آخر لا يناسبها إن سيد قطب عزل

---

(١) جليزكيبل: النبي والفرعون، ص٤٨.

(٢) حسن الهضيبي: دعاة لا قضاة، ص٩١، ٩٢.

(٣) المرجع نفسه، ص ٩٨.

(٤) حسن الهضيبي: دعاة لا قضاة، ص١٠٠.

(٥) د.حسن حنفى: الحركات الدينية المعاصرة، ص٢٨٨– ٢٩٠.

نصوص المودودي عن ملابساتها، وحول الحالة الخاصة إلى نظرية إسلامية عامة ويساعد على ذلك أن المودودي لم يقدم مقولاته باعتبارها: الرؤية الإسلامية لمناضل مسلم فى بيئة محددة وإنها قدمها باعتبارها الإسلام"[١].

كما تعرض هذا المفهوم: من حيث تمركز السلطة داخل الجماعة:

"والقائد المطلق، وهكذا تنتقل الحاكمية من الله إلى القائد"، وهذه اشكالية مفهوم الحاكمية في المجتمعات المعاصرة وهي هيمنة القائد على الأفراد والطاعة العمياء وعدم وجود الشورى بين الأفراد إضافة إلى عدم الفهم الحقيقى للدين وتقديمه بصورة خاطئة، إن فكر الحاكمية قد جاء في ظروف خاصة وغامضة على المجتمع العربي والمجتمع الإسلامي جاء هذا الفكر لخدمة أغراض دنيوية وسياسية، "وقد دخلت فكرة الحاكمية إلى الفكر السياسي الإسلامي من خلال الخوارج فنادت به فرقة من فرق الخوارج وهى "الحاكمية أو الشراة" أعلنوها فى وجه الإمام "على" رضى الله عنه، بأنه لا طاعة له عليهم لأن الحكم لله"[٢]، "ثم تلقفها بعد ذلك الأمويين والعباسيين لخدمة أغراضهم"[٣]، أى أن ظهور هذا المفهوم قد ارتبط بالجانب الدينى والسياسي سواء قديماً أو حديثاً.

ثم يقول عشماوى حول نقل هذا الفكر إلى مصر "وقد انتقل هذا الفهم القلق إلى مصر – في الستينيات– وإذا كان هذا الفكر بعنفه وحدته يناسب

---

(١) د. محمد عمارة: مقال: من أمراض الصحوة الإسلامية، مجلة الهلال، سبتمبر ١٩٨٦.

(٢) محمد سعيد عشماوى: الإسلام السياسى، ص٣٨ – ٤٠.

(٣) المرجع نفسه، ص٣٣.

ظروف ظهوره في شبه جزيرة الهند – إلا أنه كان متناقضاً تماماً مع طبيعة الظروف المصرية"[١].

أما سيد قطب فقد انتقل الجانب العملى عندما انظم إلى الأخوان فى مواجهة الثورة، وقد جاء على لسانه إنه وأعضاء التنظيم سوف يقومون بتنفيذ مخطط للقضاء على رئيس الجمهورية وبعض الأعضاء قائلاً: "فكرنا في خطة ووسيلة ترد الاعتداء.. والذي قلته.. وهذه الأعمال هي الرد فور وقوع اعتقالات لأعضاء التنظيم بإزالة رؤساء و في مقدمتهم رئيس الجمهورية ورئيس الوزارة، ومدبر مكتب المشير، ومدير المخابرات، ومدير البوليس الحربى ثم نسف لبعض المنشآت التى تشل حركة المواصلات القاهرة لضمان عدم تتبع بقية الإخوان فيها وفى خارجها كمحطة الكهرباء والكباري"[٢]. وهنا نلاحظ إن سيد قطب وتنظيمه حاولوا وضع برنامج عملى من أجل تنفيذ برنامجهم ونظريته فى الحاكمية الإلهية من خلال مواجهة النظام الناصرى الذى حال بين تنفيذ برنامج الأخوان فى بناء الدولة الإسلامية، الأمر الذى أدى إلى إعدام سيد قطب وأعضاء تنظيمه.

---

(١) سيد قطب: التصور الفنى فى القرن، الطبعة العاشرة، دار الشروق، ١٩٨٨، ص١٥٢.

(٢) سيد قطب: لماذا أعدمونى، مصدر سابق، ص٥٥– ٥٦.

(د) الجهاد عند سيد قطب

لقد كان سيد قطب بحديثة عن أولوية الجهاد فى العمل الإسلامى قد قدم رؤية جديدة حيث ربط الجهاد بإعلان الحرب على الأنظمة البشرية التى لا تخلص فى عبوديتها إلى الله، ولا تطبيق حاكمية الله على أرضه.

"إن إعلان عبودية الله وحدة للعالمين معناها الثورة الشاملة على حاكميه البشر في كل صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها، والتمرد الكامل على كل وضع فى أرجاء الأرض الحكم فيه للبشر فى صورة من الصور"(١).

إن قطب يرفض حكم البشر وقد أرجع حسن حنفي أسباب تحول سيد قطب من مفكر اجتماعى إلى متمرد على المجتمع لأسباب التالية:-

"تغير الأخوان إلى الأسوأ في السجون بسبب آثار التعذيب وضرب السياط وحرق أعقاب السجائر في الجلد البشري ونزع الأظفار وتغير سيد قطب صاحب "العدالة الاجتماعية" في الإسلام و"معركة الإسلام والرأسمالية" و"السلام العالمي والإسلام" والمستقبل لهذا الدين "وخصائص التصور الإسلامى ومقوماته إلى معالم في الطريق وتحول من مفكر اشتراكى وطني تقدمي خاص النضال الوطنى في الأربعينات إلى مفكر إسلامى غاضب يريد إن يثأر من نظم الأرض دفاعاً عن نظام السماء. ومن حاكميه البشر إلى حاكميه السماء من محاور لباقى التيارات السياسية الماركسيين والليبراليين والقوميين إلى رافض لكل الإيديولوجيات العلمانية وجاهلية القرن العشرين

---

(١) سيد قطب: معالم فى الطريق، مصدر سابق، ص٦٧.

ووضع تقابلا بل تناقضا بين الله والطاغوت والأيمان والكفر والجاهلية الحق والباطل "النور الظلام".

ولإبقاء لأحدهم إلا بفناء الآخر ولما كان الحق هو الظاهر على الباطل فلن يقوم بذلك إلا جيل قرآنى"(١).

إن حسن حنفى لم ينظر إلى الموضوع من الناحية الدينية حين حاول المقارنة ما بين الاتجاه العلمانى المتمثل فى الماركسية والقومية والاتجاه الدينى فهو بذلك قارن بين ما هو وضعى وما هو دينى وهذه المقارنة فيها كثيراً من المغالطات فالدين لا يمكن أن يقارن بالشرائع الوضعية.

إن قطب يرى أن الجهاد يبدأ بإعلان الحرب على المجتمع حيث يقول "إنه من حق الإسلام أن يبدأ الهجوم على الجاهلية آن لم تبادله الجاهلية بالهجوم حتى لا يتركها تزاول عبودية البشر للبشر "إن إعلان الحرب على المجتمع سوف تؤدى إلى حرب الجميع ضد الجميع ويرى جليز كيبل: "أنه برغم آن أسلوب قطب ملئ بالآيات القرآنية فأن دعوته للجهاد وإعلان الحرب ضد كل الذين لا يفكرون مثله جعلت أسلوبه فى الواقع أسلوبا مخربا لذلك النوع من البشر الذين يخلطون في أي مجتمع بين الحقيقة والكذب، ويخترعون أفضل الطرق للخداع، وهذا الكتاب ""آى كتاب معالم في الطريق" يسعى إلى ايهام بسطاء العقول وتحويلهم الى متعصبين وقتلة وعميان مستدلا (آى جليز كيبل) على صحة كلامه بأحداث ١٩٦٥"(٢).

---

(١) د.حسن حنفى: جذور التسلط وأفاق الحرية مكتبة الشروق الدولية، ط١- ١٤٢٥ه ابريل٢٠٠٥، ص٢٧١-٢٧٢.

(٢) د.حسن حنفي: الحركات الدينية المعاصرة، ص٢٨١.

في كتاب آخر يقول: "إن مصر تعيش فى مستنقع من النظم والقوانين الوضعية كفر بوح لا إخفاء فيه ولا مدارة، وإن الحاكم الذي يحكم بها كافر ومرتد"[١].

كما أن هناك أثراً كبيراً لأفكار سيد قطب على الجماعات الدينية فى النقابات المختلفة وقد عبر عن ذلك أديب ديمترى قائلاً "أما الفريق الآخر من الإسلاميين منهم القطبيون الجدد وهم برغم من تفرعاتهم، وانقساماتهم يستخدمون جمعاً السلاح ويلجأ ون إلى الإرهاب كوسيلة أساسية، وأن لم يستبعدوا اللجوء إلى الوسائل الأخرى خاصة من حيث استيلائهم على جميع النقابات المؤثرة تقريبا وأخرها نقابة المحامين بالتعاون مع الاخوان المسلمين، وعلى الاتحادات الطلابية وجمعيات هيئات التدريس بالجامعات، ويطلق عليهم الجماعات الدينية تمييزا لهم عن الأخوان المسلمين"[٢]، وهذا النص يوضح العمل المنظم لحركة الإخوان في كافة النقابات والمؤسسات المختلفة التي يعمل فيه الإخوان وذات شعبية كبيرة في الأوساط الثقافية، وبالفعل تمكنت الحركات الإسلامية من أن يكون لها مجال كبير في تلك النقابات وفي اعتقادي هناك عامل أخرى هو البحث عن التغير بأي صيغة كان. إضافة أي عامل الديني في تأثير على حياة الأفراد.

كما ذكر أيضاً اتجاه آخر اطلق علية "القطبيون الفاشيون" الجدد ويعرض في هذا الموضوع علاقة سيد قطب بحسن البنا فيقول:"كان سيد قطب امتداداً وتطورً رديكاليا لفكر البنا حمل أفكاره وطورها إلى حدودها

---

(١) د. رفعت السعيد: محاولة للبحث عن مساحات الاختلاف بين حركات التأسلم السياسى. مجلة قضايا معاصرة الكتاب الرابع عشر أكتوبر ١٩٩٣، ص١٦٨.

(٢) أديب ديمترى: "السمات الأساسية للحركة الإسلامية في مصر" ص١٨٢.

القصوى من حيث اللاعقلانية والتطرف والانغلاق. لم يكن حسن البنا يعلن صراحة بالطبع وقوفه مع العنف والإرهاب الدموى بل كان ذلك خافيا وراء دعوته في تنظيمه السري ثم جاء بعد ذلك سيد قطب ليعلنها على الملأ صريحة في إعلانه السياسي"معالم في الطريق" أو في الظلال وهو تفسير للقرآن يعلن أن السيف هو الطريق واستخدام القوة والعنف لقلب كافة الأنظمة والحكومات التى تقف دون سيادة الإسلام فى البلد الواحد وعلى وجه المعمورة كلها "ولخص ذلك في مفهوم الحاكميه إلى حاكميه الله دون البشر وتطبيق شريعته السماوية على الأرض.

كان سيد قطب نشر أفكاره من خلال معالم في الطريق وعن طريق وتلاميذه الذين انقسموا وتوزعوا إلى فرق وتنظيمات بل وفقاقيع حول مفاهيمه الجاهلية(التفكير)" [١].

ويستمر أديب ديمترى فى وصف خطورة هذه الجماعات فى المجتمع المصرى، وتفكيك الوحدة الوطنية حيث يقول "بينما يعكس موقف الظلال الموقف المتعصب تجاه اليهود والمسحيين المحليين وهو الأمر الذى طبع حركة الإخوان المسلمين منذ عهد البنا. فأى غرابة أن ينخرط القطبيون الجدد من الجماعات الاسلامية فى مصر خاصة فى الفتنة الطائفية فمثل هذا التفكير القطبى المتعصب لا يمكن إلا أن يؤدى إلى أشعال الفتن الطائفية من قبل أحداث الزاوية الحمراء والمنيا والفيوم وغيرها"[٢].

---

(١) أديب ديمترى: السمات الأساسية للحركة الإسلامية فى مصر، ص١٨٠.

(٢) المرجع نفسه، ص١٨٢.

كما يتكلم البحث فى خطورة التنظيم إلى هذا الفكر حيث يقول "ويقوم على هذا الأساس مفهوم الجهاد الذى أصبح بدوره فرضا عند القطبيين الجدد من الجماعات الاسلامية فالجهاد يعنى قتال هذا المجتمع الجاهلى وهو ليس حرباً دفاعية بل جهاد بالسيف لإزالة العوائق فى طريق الحركة وأقامه مملكة الله على الأرض"(١).

إن هذه الدعوات التى تدعوا للجهاد من وجهة نظر سيد قطب قد وجدت لها أنصارا في البلدان الإسلامية يعملون على تنفيذ برامجها المختلفة من خلال صياغة تلك البرامج من مشاريع وتنظيم عناصر لمحاربة الآخرين أو التعالى عليهم وتكفيرهم وكائن الإسلام كتب برؤية هؤلاء؟!

ومن هنا ايضاً كانت دعوى بعض الجماعات الإسلامية بغرض القتال ضد كل أنظمة الكفر داخل البلاد التى يقال أنها اسلامية ، ويجب الإشارة إلى أن قطب قد رفض رفضاً قاطعاً أفكار محمد عبده التى ترى أنه يمكن للمسلمين.أن يعيشوا في ظل نظام غير إسلامي "أن نظرة قطب وإعلان الحرب على الأخر أصبح أمر غير مطلوب فنحن نرى أن الزمن قد تغير بحيث لم يعد من المقبول مجرد طرح هذه الأفكار عن تنفيذها.

في أطار وجود عالم جديد تربط بينه علاقات دبلوماسية متعارف عليها بين الشعوب ومعاهدات تشمل دول مختلفة إسلامية وغير إسلامية إما دعوة قطب.

---

(١) أديب ديمترى: السمات الأساسية للحركة الإسلامية فى مصر، ص١٨٢.

"أن تعلن الأرض كلها استسلامها للجيش الإسلامى أما بإسلامها أو بخضوعها للمسلمين، ودفعها الجزية ضماناً لفتح أبوبها لدعوته بلا عوائق مادية من السلطات القائمة فيها"(١)، أي أن قطب لا يقبل الحوار والتعددية، ولا تعايش وهذه الفكرة لا علاقة لها بالدين، وكذلك لا تخدم الإسلام ولا المسلمين في الداخل والخارج.

إن قطب يرى صورة الإسلام كفاحاً دائماً ومستمراً لإعلاء كلمة الله ونصرة المظلومين فى الأرض، وإعلان الثورة على الطاغوت حيث يقول: "فإذا رأيت المظالم تقع وإذا سمعت المظلومين يصرخون ثم لم تجد الامة الإسلامية حاصرة لدفع الظلم، وتحطيم الظالم فلك أن تشك مباشرة في وجود الأمة الإسلامية، فيما يمكن أن تحمل القلوب الإسلام عقيدة ثم ترضى بالظالم نظاما وبالسجن شريعة، أنه إسلام أو لا إسلام. فالإسلام فهو كفاح لا يهدأ وجهاد لا ينقطع واستشهاد فى سبيل الحق والعدالة والمساواة:-

أولا: اسلام فهو أذن همهمة بالأدعية، وطقطقة بالمسابح، وتهتهة بالتعاويذ وأشكال على إن تمطر السماء على الارض صلاحا وخيراً، من هذا كله وما كان الله لينصر قوما لا ينصرون أنفسهم، ولا يتقون بأهلهم، ولا ينفذون شريعته في الجهاد والكفاح"(٢).

إن نظرة قطب هي دعوة صريحة إلى أن الإسلام حركة دائمة ومستمرة للكفاح والجهاد وكما يقول قطب "إن الإسلام عقيدة ثورة حركية بمعنى أنه ما

---

(١) سيد قطب: فى ظلال القرآن، مجلد ١، ص٤٥.

(٢) سيد قطب: دراسات إسلامية، ص٢٢.

يكاد يمس القلب الإنساني مساً صحيحاً حتى يحدث فيه انقلاباً، انقلاباً في التصورات وانقلاباً في المشاعر وانقلاباً في تيسر الحياة وعلاقات الافراد والجماعات... انقلاباً يقوم على المساواة المطلقة بين بنى الانسان جميعاً لا فضل لأحد فيهم على احد إلا بالتقوى... فروح الإسلام تجمع الاستعمار والإقطاع والطغيان كلها فى عنوان البغى... وتدافع بنا جميعاً إلى كفاحها جميعاً بلا تأقلم ولا تردد وبلا جدال ولا تفرقة، وتلك مزية الإسلام الكبرى فى ميدان الكفاح البشرى للحرية والعدالة والمساواة"[١].

ثم ينتقل سيد قطب لتحديد مفهوم تقسيم المجتمعات إلى مجتمعات إسلامية وغير إسلامية حيث قسم قطب البلاد إلى دارين دار إسلام ودار حرب فأما دار الإسلام فهى تلك الدار التى تقوم فيها الدولة المسلمة فتنهض عليها شريعة الله، وتقام فيها حدوده، ويتولى المسلمون فيها بعضهم بعض"[٢].

وعد الأرض التي يسيطر عليها النظام الإسلامى وتحكمها الشريعة الإسلامية هي دار الإسلام سواء كان سكانها من معتنقي عقيدته كلهم، أو كان بعضهم من معتنقي الديانات الأخرى"[٣].

أما ما عداها فقد عدها دار حرب وعرفها بأنها كل ارض تحارب المسلم فى عقيدته وتصده عن دينه، وتعطل عمل شريعته فهى دار حرب ولو كان فيها أهله وعشيرته وقومه وماله وتجارته"[٤].

---

(١) سيد قطب: دراسات إسلامية، ص ٣٤.

(٢) سيد قطبك معالم فى الطريق، ص١٥٠-١٥١.

(٣) سيد قطب: هذا الدين، ص٩١.

(٤) سيد قطب: معالم فى الطريق، ص١٥٩.

وهذه الدعوة أصبحت برنامج عمل لبعض الحركات السياسية المعاصرة فى إعلان الحرب داخل المجتمع الواحد حيث تنظر هذه الحركات إلى تلك المجتمعات بأنها مجتمعات جاهلية لا تطبق الإسلام وقد عبر عن ذلك رجب أبو دبوس"حين قال برز الصراع من جديد ولاح سفك الدماء،وتخريب العمران لتقع الأمة من فريسة فتنة كبرى، ويعود إلى الظهور ونفس الشعار الذى طرح فى الفتنة الكبرى وبنفس الدور مناورة سياسية للانتصار على الخصم مستغلة الدين اليس فى هذا الضرر كل الضرر على الدين بإقحامه فى خلاف سياسى وأزمة شرعية إن لم يكن لمجرد تحقيق أطماع في السلطة"[١].

ثم يعلق رجب أبو دبوس حول مفهوم حكم الله الذى تدعوا الية الجماعات الدينية المعاصرة حيث يقول "إن ما يجب على المسلم الحقيقى الغيور على دينه فهذا تشخيص خاطئ لمشاكل واقعية كما أنها لم توجد قط فكل حكومة هي في نهاية المطاف حكومة بشرية والإدعاء بأنها حكومية دينية يزيد الحالة سوء وما يزيد المشكلة تعقيداً والحرية تغيباً ولكن أن يناضل من أجل نظام شورى للأمة "الديمقراطية" فيه الأمة تملك زمام أمرها الذى خولها فيه القرآن، وتقرر مصيرها فيه الإسلام يقوى ويزدهر"[٢]، وهذا النص يؤكد على ضرورة أن يكون الإسلام ديناً خالصاً لله دون استغلاله فى المعارك السياسية. كما يؤكد على أهمية الإسلام فى الحكم باعتبار أن الإسلام يقوم على مبدأ الديمقراطية، والشورى هي الدعامة الأساسية لهذا النظام، والشورى تقوم على مبدأ الاختيار والعقد والبيعة، وهذه العوامل تؤدى إلى نصرة الإسلام والمسلمين فى العالم.

---

(١) د. رجب أبو دبوس: الإسلام ومسألة الحكم الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع طبعة١، "١٤٠٣هـ-١٩٩٣م" ص٧٧.

(٢) د. رجب أبو دبوس: الإسلام ومسألة الحكم، ص ٧٨.

الفصل الخامس
أثر أفكار سيد قطب على عصره

لقد أصبحت كتابات سيد قطب في "معالم في الطريق"، وفي "ظلال القرآن" و"مقومات التصور الإسلامي" وغيرها من الكتابات التي صدرت في نهاية الخمسينات قبل إعدامه دليلاً للحركات الإسلامية المعاصرة في التمرد على السلطة ومنهاجاً للوصول إلى الحكم، وأبرز ما ورد في هذه الكتابات هو تركيزه على المنهج الإسلامي، فالأمة الإسلامية فى نظره جماعة من الناس تستمد منهاجها وحياتها كلها العقلية، والاجتماعية، والوجودية، والسياسية، والأخلاقية، والعملية من المنهاج الإسلامى وهذه الأمة كفت عن الوجود منذ لم يعد بعض أجزائها لا يحكم بالشريعة الإسلامية.

العالم كله في أيامنا في جاهلية تفكير لا يأخذ بالمنهاج الإسلامي،وهناك تعارضاً كاملاً بين فكرتين، وتصورين، ومجتمعين، وحقيقتين، الإسلام والجاهلية، الأيمان والكفر، الحق والباطل، الخير والشر، حاكميه الله وحاكميه البشر الله والطاغوت لا سبيل إلى المصالحة، أو الوساطة بينهما، ومن ثم لا بقاء لأي منهما إلا بالقضاء على الأخر.

إن جماعة الإخوان المسلمين قد وجدت فى أفكار سيد قطب المنهاج والطريق لصياغة الأيديولوجية الإسلامية المعاصرة، ونجد هذا فى بعض افكار الأخوان وقد عبر عن تلك الأفكار بعض قادة الأخوان أمثال:"صفوت منصور" وهو أخواني معروف صدر كتاب بعنوان"المنهج الفكرى للعمل الإسلامى" الأخوان المسلمين يقول فيه بوضوح الأستاذ سيد قطب صاحب

معالم في الطريق... يعد في ميزان الرجال عمادا هائلاً في تجديد شباب الحركة الإسلامية والامتداد الفكرى والحركي لجماعة الأخوان"[١].

كما نجد أثر هذه الأفكار عند صلاح شادى حيث يقول:""لقد كان حسن البنا هو البذرة الصالحة والمفكر الإسلامي، وكان سيد قطب الثمرة الناضجة ولعل من يعرف قدر البنا لدى الأخوان ولدى الجماعة يدرك مغزى هذا القول"[٢].

كما أن محمود إسماعيل يوضح أثر سيد قطب على الحركات الدينية المعاصرة من خلال قراءة في فكر شكري مصطفى المعروف بكتاب "التو سمات" وعن نشأة هذا التيار الذي ارتبط بجماعة الأخوان المسلمين التى ناوأت ثورة يوليو وتصدت لعرقلة المشروع الناصرى... ودلل على ذلك بموقف الجماعة وما انبثق عنها من جماعات اكثر تطرفا نهلت من فكر سيد قطب وأبى الأعلى المودودي الداعين إلى الحكم التيوقراطي، أو ما عرف باسم الحاكمية الإلهية، والتي لا تعني أكثر من الحكم الإلهي المقدس الذي ساد العالمين الإسلامي والمسيحي في القرون الوسطى"[٣].

١- كما يفسر أسباب التطرف الدينى وظهور فكر سيد قطب حيث يقول "فقد انقسم الأخوان على أنفسهم إبان الاعتقال الثاني في عهد عبد الناصر، وقد تمثل التيار المتطرف في جماعة التفكير والهجرة بزعامة شكرى مصطفى،

---

(١) د. رفعت السعيد: محاولة للبحث عن مساحات الاختلاف بين حركات التأسلم السياسى. ص١٦٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٦٨.

(٣) د. محمود إسماعيل: الإسلام السياسى بين الأصوليين والعلمانيين، مؤسسة الصراع العربي، الطبعة الأولى، يوليو١٩٩٣ ص٢٤- ٢٥.

وكان فكر هذه الجماعة ينهل من مبدأ الحاكمية الذى نقله سيد قطب عن المودودي... ولكن ما نود تأكيده أن نشأة التطرف وتفكير المجتمع المعاصر باعتباره جاهلية اعتمد العنف أسلوبا للقضاء على النظام العلماني، وإعادة أحياء دولة الخلافة"[١].

٢- كما يرجع أسباب تطور هذا الفكر إلى الرئيس السادات الذي اخرج هذه الجماعات من السجون حيث يقول "وجد هذا التيار متنفسا في عهد الرئيس السادات الذي أخرج هذه الجماعات من السجون، وساعدها ودعمها لتواجه التيارات الماركسية والناصرية حيث كانت سياسة السادات الردة على مبادئ وسياسات ثورة يوليو، وفى ظل هذا النظام نمت حركات التطرف الدينى وأحكمت تنظيماتها السرية مستفيدة من خبرة الجماعة الأم، الأخوان المسلمين.

كما أننا نجد أثر فكر سيد قطب في المجتمعات المعاصرة في معظم أجزاء الوطن العربي، والعالم الإسلامي، والعالمي حيث بدأت الجماعات الدينية المختلفة تقوم بعمليات مواجهة بحجة عدم تطبيق المجتمع الإسلامي، والجزائر أحد النماذج في هذا الموضوع: ""صنف سيد قطب وقلده الكثير في الجزائر المجتمعات الإسلامية المعاصرة في " خانة المجتمعات الجاهلية "لعدم التزامها بتطبيق الشريعة الإلهية الشيء الذي ادخلها في إطار الجاهلية لا لأنها تعتقد بألوهية أحد غير الله، ولا لأنها تقدم الشعائر التعبدية لغير الله،

---

(١) د. محمود إسماعيل: الإسلام السياسى بين الأصوليين والعلمانيين، مؤسسة الصراع العربي، الطبعة الأولى، يوليو١٩٩٣، ص ١١٥- ١١٦.

ولكنها تدخل في هذا لأنها لا تدين بالعبودية لله وحده وتتحاكم إلية في نظام حياتها"[١].

كما يوضح سعيد مراد أثر سيد قطب فى الحركات الدينية المعاصرة على أن جذور فكر التفكير والهجرة هو نتاج فكر سيد قطب حيث يقول: "لقد اشتقت الجماعة عن كتابات سيد قطب خاصة كتابه "معالم في الطريق" إن الجذور الفكرية لهذه الجماعات تشابهت مع الجماعة الفنية العسكرية من حيث التأثر بأعمال سيد قطب وأبو الأعلى المودودي وعلى شريعاتي وإن كان شكرى مصطفى قد تأثر بأعمال الخوارج"[٢].

إن تلك الأفكار حول الجاهلية و الحاكمية كان لها الأثر السلبى على الحركات الإسلامية المعاصرة في صراعها ضد السلطة وتفكير المجتمع والأثر قد تجاوز الواقع السياسى للمجتمعات الإسلامية إلى المجتمع العالمي، وكما يوضح أحد الباحثين قائلاً: "لم تنتهى هذه الأفكار بنهاية صاحبها المأسوية فقد ساعد إعدام سيد قطب في تكثيف رمزيته وتطهير أبعادها لدى الجيل الجديد من قول الاحتجاجية الإسلامية لتتحول أفكاره بذلك إلى مرشد عمل لثورة جديدة عنيفة خاضتها قوى إسلامية راديكالية، ومازالت ضد نظمها السياسية القائمة التفكير والهجرة، الجهاد الإسلامى، الجماعة الإسلامية، جند

---

(١) عروس الزبير: مفهوم الحاكمية بين العقدية السياسى فى خطاب الحركة الإسلامية السلفية الجزائر. كتاب قضايا فكر العربى على مشارف الواحد وعشرين العدد الخامس عشر والسادس عشر، يونيو ١٩٩٥ ص٢٥١.

(٢) د. سعيد مراد: الفرق والجماعات الدينية فى الوطن العربى، ص٤٠٦.

الله ثم لتصبح مقدمات لأفكار جديدة أشد غلوا من سابقتها حررها مرشدو وقادة تنظيمات العنف الذين خرج وعيهم من رحم معالم في الطريق، ولعل أبرز هؤلاء فى العقدين الآخرين محمد عبد السلام فرج، أحد قادة تنظيم الجهاد ممن أعدموا بتهمة التخطيط لاغتيال الرئيس المصري أنور السادات فقد حرر رسالة شهيرة اسماها الفريضة الغائبة"[١].

كما كان هناك اتجاه قام على أفكار سيد قطب، وأول التقلبات الملموسة لهذا التيار هو التنظيم الذى قاده صالح سرية الموظف الفلسطينى بجامعة الدول العربية الذى عرف بتنظيم (الفنية العسكرية) لقيامه في أبريل ١٩٧٤ بمحاولة فاشلة للاستيلاء على الأكاديمية الفنية العسكرية بغرض استخدام اسلحتها فى الزحف إلى قاعة اللجنة المركزية بالاتحاد الاشتراكى حيث كان قادة النظام مجتمعين للقضاء عليهم والاستيلاء على السلطة[٢]، مع أن صالح سرية في كتابه "رسالة الإيمان" قد أوصى بتفسيرى "ابن كثير وسيد قطب" للقرآن بوصفهما خير التفاسير"[٣]، إن الهدف كان أولاً وأخيراً لنزع الشرعية عن الحكم القائم و تحويل الولاء عنه وعلى ذلك فالحكم القائم اليوم في جميع البلاد الإسلامية هو حكم كافر لا شك في هذا والمجتمعات في هذه البلاد كلها مجتمعات جاهلية من وجهة نظر الحركة الإسلامية وفي هذا يقول عبد العظيم رمضان: "ولتنفيذ هذه الخطة وضع صالح سرية خطة التنظيم على

---

(١) د. عبد الإله بلقزيز: دولة فى الفكر الإسلامى، ص٢١٠.

(٢) رفعت السعيد: الحركات الإسلامية فى مصر وإيران، سيناء للنشر، القاهرة ١٩٨٩.

(٣) صالح سرية: رسالة الإيمان، أقوال شكرى مصطفى أمام محكمة أمن الدولة العسكرية العليا، يناير ١٩٧٧.

أساس أن ينقي أفراده من الطلبة الفقراء والمجندين، وطلبة الكلية الفنية مع تلقينهم أيديولوجية سيد قطب في الحاكمية، وتكفير المجتمع القائم، وأن يكون التنظيم على شكل مجموعات صغيرة غير محدودة العدد لكل منها أمير، ويتراوح عددها بين شخصين وعشرين شخصاً، ويشكل هؤلاء الأفراد قيادة التنظيم"[١]، كما ظهر أثر أفكار قطب والمودودي في فكر الجماعة الإسلامية "وقد بنى الدكتور عمر عبد الرحمن في التفكير على الحاكمية، وعلى الرغم مما أوضحه المرشد العام حسن الهضيبي في رده على المودودي وسيط قطب من أن كلمة "الحاكمية" لم ترد بأي من آيات القرآن الكريم أو في أي حديث من أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم وأن الغالبية تردد هذا المصطلح دون أن تعرف تماماً ماذا يقصد منه واضعوه – إلا أن عمر عبد الرحمن افترض ضرورة التسليم بقضية الحاكمية باعتبارها فى رأيه – نتيجة بديهة وحتمية ومنطقية لأساسيات ثابتة فى الدين يعرفها الصغير والكبير وهى أن الله خالق كل شيء وله الملك على كل شيء وتحتم أن يكون الحكم والأمر أي أن تكون الحاكمية "[٢].

ومما تقدم فإن أفكار سيد قطب قد وجدت لها أنصاراً ومؤيدين في أغلب الحركات الإسلامية المعاصرة، وقد تبنى تنظيم قاعدة هذه الأفكار. لتفكير المجتمعات في كل مكان من العالم وهنا تمكن خطورة هذه الأفكار على الصعيد المحلي والعالمي وحتى على الإسلام نفسه، وخاصة حين تحول هذا

---

(١) د. عبد العظيم رمضان: جماعات التفكير والهجرة فى مصر الأحوال التاريخية والفكرية، ص٩٨.

(٢) المرجع نفسه، ص١٧٧– ١٧٨.

الفكر إلى جماعات غير متخصصة فى فهم هذا الدين، وتمارس أحكاماً عامة باسم الدين على الجماعات والشعوب في وقت واحد، وهذا الأمر يحتاج إلى المزيد من الدراسة والتحليل للخروج من هذه الأزمة.

إن مشكلة الحركات الدينية المعاصرة قد وجدت لها نجاحات لأسباب قد تكون داخلية وخارجية، ومن ضمن هذه الأسباب الإشكالية التى يعانى منها الجماهير العربية من الفقر وهذا الأمر حول عدد كبير من الفقراء إلى الحركات الإسلامية المتطرفة.

خطورة الحركات الدينية على الوحدة الوطنية فى مصر فى ظل الأفكار التى تدعو إليها جماعات التكفير. أى الجماعة الإسلامية القائمة على منهج سيد قطب فى عدم التعايش مع الآخر وقد رصد عبد العظيم رمضان خطورة التحالف بين السادات وبين الإخوان والإفراج عن الإخوان فى السجون لتصفية اليسار والناصرية بصيغة عامة حيث يقول: "على أن الأمر لم يلبث أن يتغير بعد وفاة عبد الناصر، ونشوب الصراع على السلطة بين خليفته السادات ورجال الحكم الآخرين المدعومين من السادات المساندة من اليمين الدينى ممثلاً فى الإخوان المسلمين بدرجة أساسية ولما كان الإخوان المسلمون في المعتقلات في ذلك الحين فقد أخد يفرج عنها تدريجياً فى الوقت نفسه أخد يعمل على تكوين الجماعات الإسلامية فى الجامعات لمواجهة طلبه اليساريين والناصريين، ولم يدر السادات أنه كان بذلك يخلق قوى سياسية أشد خطورة

من قوة اليساريين ليس فقط على حكمه وإنما على وحده الشعب الوطنية"[١]. وهذا النص يوضح خطورة توظيف هذه الجماعات من قبل السادات لضرب اليسار والناصرية.

وتمكن هذه الخطورة في أفكار هذه الجماعات التى لا ترى في إمكانية التعايش بين الإسلام والجاهلية الكفر والإيمان كما عرض سيد قطب في كتابه "معالم في الطريق" وحول هذه الأفكار وجذورها يقول عبد العظيم رمضان "إن هذه الجماعات لم تستق فكرها من فكر حسن البنا وإنما من فكر سيد قطب القائم على التكفير والحاكمية ومن ثم كانت أشد تعصباً ضد الأقباط والمسلمين بصفة عامة"[٢].

وهذا الأمر كما أشرنا إلى ذلك يشكل خطورة على الوحدة الوطنية، كما يعطى مبرراً لعملية الفوضى والحرب والتدخل الخارجى وفوق كل ذلك فإن هذه الأعمال تتعارض مع طبيعة الدين الإسلامي، وطبيعة المجتمع المصري والإسلامي.

ومن ضمن تلك الأعمال التى أشار إليها عبد العظيم رمضان قائلاً:

ومن هنا فقد نقلت الجماعات الإسلامية عداوتها من الشيوعيين "الملحدين إلى الأقباط، وأخذت تصطدم بهم فى الجامعة مستخدمة نفس أساليب العنف أي الهروات والجنازير الحديدية، وأسياخ الحديد والمطاوى

---

(١) د. عبد العظيم رمضان: جماعات التفكير فى مصر، ص٢٦٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٦٣

الأمر الذى دفع الأقباط إلى تسليح أنفسهم بدورهم لمواجهة أي عنف يقع عليهم لدراسة. وبذلك تحولت الجامعات من دور للدراسة والعلم إلى دور للمصادمات الطائفية"[1].

ثم انتقلت فكرة الحاكمية إلى تنظيم سياسي وقد جاء الرد هذه المرة على يد الإيديولوجية التكفير وكما أشرنا سابقاً فى فكر صالح سرية" الذى أخذ تلك الفكرة من منبع فكر الإخوان المسلمين "فكر سيد قطب" على أن فكرة الحاكمية و التكفير وكانت قد أصبحت أساساً فكرياً يشد إليه قطاعات الشباب من الإخوان المسلمين وغيرهم من الجماعات الدينية الأكثر راديكالية وأكثر عنفاً وأن تراوحت فكرة التفكير هذه من جماعة إلى أخرى بين تكفير الحاكم وحده وتكفير المجتمع كله معه "وقد جمع صالح سرية بين فكرة حزب التحرير الإسلامي في الاستيلاء على السلطة وفكرة الحاكمية والتكفير الجديدة – التي لم تكن معروفة في ذلك الوقت والتي انتشرت في مصر على يد سيد قطب بكتابه معلم في الطرق وخرج بتنظيمه الذي عرف باسم تنظيم الفنية العسكرية"[2].

إن التكفير والهجرة والجهاد والتنظيمات الحزبية التي ظهرت في مصر والوطن العربى قد أخذت من فكر سيد قطب والمودودي، وأصبح لها أيديولوجية فكرية وتنظيمية فى محاولة للتطبيق على أرض الواقع من خلال الأنظمة الأزمنة الحاكمة ونذكر موقف جماعة المسلمين "التكفير والهجرة

---

(١) د. عبد العظيم رمضان: جماعات التكفير في مصر، ص٢٨٢– ٢٨٣.

(٢) المرجع نفسه، ص٥٤.

"ويقول أيضاً" ويمكن القول أن هذه الجماعة هي امتداد لمدرسة سيد قطب كما أنها امتداد عضو كذلك، فقد نشأت فى معتقل طره السياسي بين الإخوان المسلمين حين حذت الانشقاق بين الإخوان حول مفهوم الدعوة واستراتيجية الحركة وحول قضية التكفير "[١]، تلك هي القضايا التي يرى الجناح التقليدى للإخوان التحفظ حولها لأنها ليست من فكر الإخوان، وخاصة وأن الجناح التقليدى يرى أن من ينطق بالشهادة مسلماً أما التيار الجديد تشترط العمل إلى جانب القول، الجناح التقليدى يرى أن من ينطق بالشهادتين مسلماً، أما التيار الجديد تشترط العمل إلى جانب القول.

وفي جميع الأحوال فإن الحركة الإسلامية بدأت تتجه إلى الجانب المتطرف في الدين في معظم الحركات السياسية الدينية، وهذا راجع إلى الضغوط الداخلية والخارجية على هذه الحركة السياسية. ومن الملاحظ أن فكر سيد قطب جاء كرد فعل علي الصراع بين الإخوان والثورة وفي ضل هذه الظروف صاغ سيد قطب أفكاره داخل السجون لهذا كان الأثر النفسي ظاهرا من خلال كتابه الأخيرة خاصة معالم في الطريق فعلى الدارسة قراءة عصره حتى يتمكن معرفة أسباب ظهور هذه الكتابات.

---

(١) عبد العظيم رمضان: جماعات التكفير في مصر، ص ٢٨٢-٢٨٣.

الفصل السادس
اليســـار الإســـلامـي عند حسن حنفى

١- مفهوم اليسار الإسلامى:

إن "حسن حنفى"[*] يقدم نفسه بوصفه ذلك المخلص للإسلام عندما يقول: "أنا فقيه من فقهاء المسلمين أجدد لهم دينهم وأرعى مصالح الناس"[١]، وتأخذ هذه المحاولة شكل مشروع حضارى يقوم على إعادة بناء الذات بنقد تراث الماضى وتحجيم التبعية والتغريب بنقد تراث الغرب وتحليل واقعنا الموضوعى وتفسيره بهدف تغييره متخذ سبيل الابتعاد عن المنهج النصى والعقلية النصية والتأمل فى معطيات الواقع ونقل تقليد الآخر، وهذا الأمر مع نظرة حنفى للجمع ما بين الدين والعلمانية وقراءته للدين بطريقة عقلية تجعله فى صراع مع شيوخ الأزهر حيث تعرض إلى النقد بعد دراسة كتبه حيث توصل علماء الأزهر إلى الآتى:

١- أخطاء فى عقيدة الألوهية، بل فى ذات الله تبارك وتعالى.

٢- أخطاء فى عقيدة النبوة، بل فى شخص رسل الله صلى الله عليهم وسلم أجمعين!

(*) حسن حنفى: مفكر مصرى، من مواليد القاهرة ١٩٣٥، تخرج من جامعة القاهرة عام ١٩٥٦، تحصل على درجة الدكتوراه فى الفلسفة عام ١٩٦٦، أهم مؤلفاته "من العقيدة إلى الثورة"، "الدين والثورة فى مصر من ١٩٥٢- ١٩٨١" وهى ثمانية أجزاء وله مشروع عن اليسار الإسلامى يعبر عن رؤيته حول إمكانية بناء مشروع إسلامى فى مواجهة التغريب.

(١) د. حسن حنفى: من العقيدة إلى الثورة، مكتبة مدبولى، القاهرة، ١٩٨٨، ص٤.

٣- أخطاء في دين الإسلام والرفض له.

٤- أخطاء في الأخلاق تصل إلى حد الإنكار لها والانقلاب عليها.

٥- أخطاء في شأن القرآن الكريم.

٦- أخطاء في الغيبيات[١].

هذا تقرير علماء الأزهر حول أفكار حسن حنفي بصفة عامة وفى اعتقادي أن هذه الأحكام جاءت بعوامل ذاتية وموضوعية؛ فالعامل الذاتى هو الخوف على الدين من التفسيرات الخاطئة والمقارنات الغير علمية. أما الجانب الموضوعى فهو إبعاد الدين عن الحياة العامة وكذلك النظرة إلى السلف الصالح.

إن حنفى قد حاول قراءة القرآن بما يحقق مشروعه فى اليسار الإسلامى وتطبيق الحاكمية من وجهة نظره عندما يقول: "فنحن نذهب إلى القرآن الكريم بحثاً عن تلبية مطالبة المجتمع والبداية هى الواقع الذى أعيشة وأعانى منه والذى أريد أن أغيرة فماساتى هى تفاوت الناس فى الرزق أو كما يقول الاقتصاديون العمولات ولقطط السمان والدخول الطفيلية وقطاع المقاولات وتجار الجملة ومملكة العجول...ألست هذه مأساتى ومشكلتى إذن لابد من البحث فى القرآن عما يحل هذه المشاكل ويضع حد للجشع والكسب الحرام"[٢].

---

(١) جبهة علماء الأزهر: خلاصة فكر د. حسن حنفى، فى الذات الإلهية والقرآن والسنة والإجماع والأخلاق، ط١، يونيو ١٩٩٧.

(٢) د. حسن حنفى: اليمين واليسار فى الفكر الدينى، ص٢٧٩-٢٨٠.

كما أن اليسار يرفض مظاهر للتوحش تبرز فى سيطرة القطاعات غير المنتجة على حساب القطاعات المنتجة وتدمير الثروات وهدر الناتج القومي فى الإنفاق لصالح الحاكمين ولشركاتهم ولبطاناتهم ويكدس الثروة فى جيوبهم بشكل خاص لتعزيز أمنهم كما أن مهمتها الأساسية الدفاع عن مصالحهم الخاصة، وأن هذه الأزمة وهذا التوحش الرأسمالى الطفيلى وهذا الهذر المتواصل للثروة وإنما يتوافق جميعاً اليوم مع رغبة جامحة بإلغاء الدولة بما فى ذلك دورها فى قطاعات خدمات تلبية شروط صندوق النقد الدولى والبنك الدولى وكل أرباب المال من الطفيليين الذين يرون فى ما يسمى الاصلاحات الاقتصادية التى يجرى الترويج لها من مراكز الرأسمالية العالمية فى بلداننا وفى سائر البلدان المختلفة المجال الحقيقى لتحفيز البلدان العربية على الدخول فى منطقة التجارة الحرة أى من أبواب التبعية المطلقة وتدمير الاقتصاد الوطنى وإلغاء كل مظاهر الاستغلال والسيادة وإخضاع بلداننا لتحكم وهيمنة الاحتكارات العالمية وهكذا يزداد الأغنياء غنى ويزداد الفقراء فقراً، ان النضال الذى على اليسار أن يخوضه بحزم، وبنفس طويل، وبواقعية حول شعارات حقيقية لا وهمية، ملموسة لا عامة هى أحداث تشريعات تُؤَمنْ للإجراء ذوى الدخل المحدود القدرة على الاستمرار فى الحياة.بما يحقق حياة كريمة لهم.

حيث يقول إن في هذا خدمة لقضية العدالة الاجتماعية ضد الفوارق بين الطبقات... خدمة للتنمية ضد التخلف والاستغلال ضد الاحتلال... ولحسن الحظ فإن الإسلام يسمح بذلك فقد أتى للدفاع عن مصالح الجماهير وللحفاظ على الاستقلال، والشخصية القومية وأنا أحاول تلوين ثقافة وطنية مستخدماً

إعادة الموروث الحضارى عند الجماهير والتى أراها فى التراث الدينى القديم والأمثال الشعبية، والتفسير العصرى للقرآن. لا يعنى التفسير العلمى فالعلم يتغير، ويخضع لقوانين الخاصة... ولكنه يعنى التفسير الاجتماعى السياسى والاقتصادى الذى يرى الواقع الاجتماعى مثلهما النص الدينى"[(١)].

إن دعوة اليسار الإسلامى إلى إعادة تفسير القرآن هو دعوة إلى تحقيق المساواة والعدالة الاجتماعية والقضاء على العسف والاستغلال الاقتصادى والاجتماعى "فالدين نظام اقتصادى لا يكون فيه المال دولة بين الأغنياء فى المجتمع محصوراً فى أيدى قلة تسيطر وتستغل الملكية فيه عامة لوسائل الانتاج التى تعم بها البلوى، العمل مصدر القيمة بدليل تحريم الربا والأجر قيمة العمل دون فائض القيمة.

والدين نظام اجتماعى يقوم على المساواة والعدالة الاجتماعية وحق الفقراء فى أموال الأغنياء وحق الحاكم فى تأميم رأس المال المستغل، وتوزيع الثروة بين المسلمين بالعدل وأن المجتمع الواحد الذى فيه إنسان واحد جائع تبرأ ذمة الله منه.

والدين نظام سياسى يقوم على الاختيار الحر من الشعب فالإمامة عقد وبيعة واختيار، والأمر شورى بين المسلمين فالحاكم ممثل للشعب وليس ممثلاً لله وسلطته مستمدة من الناس وليس من الله"[(٢)].

---

(١) د. حسن حنفى: اليمين واليسار فى الفكر الدينى، ص ١٧٦- ١٧٧.

(٢) د. حسن حنفى: هموم الفكر والوطن ج٢، ص٥١١.

إن دعوة اليسار الإسلامى هى دعوة لتحرير الإنسان من كافة القيود ودعوة لتحرير حاجات الإنسان الأساسية حتى يكون سعيدا وحرا، وهذا لا يتحقق إلا من خلال الإشباع المادى والمعنوى لهذا نجد الدعوات التقدمية تدعو إلى أن "الملكية فى الإسلام لله وحدة "لله ملك السموات والأرض" والإنسان مستخلف فيها أو دعه فيها لديه كأمانة له الحق الانتفاع بها وليس له حق الإضرار بالغير، والإسلام يمنع المؤاجرة فى الأرض فهو ضد أن يملك الإنسان أرض ويؤجرها إلى غيره ليعمل فيها، ولكنه يسمح بالاشتراك فى زراعة الأرض بمجهود مشترك... ان الإسلام يمنع تكديس الأموال وكنزها ويوحى باستثمارها يستحيل على المسلم أن يترك وراءه سوى العمل الصالح"[1]، وهذه دعوة على ملكية الأرض ملكية انتفاع، وليس ملكية رقابة قد اكد الكتاب الاخضر على ذلك حين قال: (الأرض ليست ملكا لأحد ولكن يحق لكل واحد استغلالها للانتفاع بها شغلا وزراعة ورعيا مدى حياته وحياة ورثته فى حدود جهده الخاص)[2]، فى النص نجد أن ملكية الارض ملكية انتفاع وهناك توافق مع دكتور حنفى فى نفس هذا التفسير والرؤية والتى يتفق عليها معظم الأفراد والمنظمات التى ترى تطبيق الفكر الاشتراكى الذى يدعو إلى إعادة توزيع ثروة المجتمع والمشاركة السياسية لكل فرد من أفراد المجتمع فى ظل القانون الذى يحدد الحقوق والواجبات لكل فرد من أفراده.

---

(١) د. حسن حنفى: اليمين واليسار فى الفكر الدينى، ص٢٧٧.

(٢) معمر القذافى: الكتاب الأخضر، ص٩٣.

لهذا جاءت دعوات اليسار الإسلامى لكافة القوى والتنظيمات الفاعلة فى المجتمع لصياغة برنامج عمل لمعالجة تلك المشاكل وكما حدد اليسار الإسلامى رؤيته وأهدافه فى هذا المجال، وهذه الرؤية التى تعبر عن تراث الأمة.

٢- أهداف اليسار الإسلامى

ليس اليسار غارقاً فى تيه الأيديولوجيات الغربية، بل يربط حاضره بماضيه ويفسر تراثنا وديننا طبقاً لحاجات عصرنا، التنمية من أجل القضاء على التخلف والاستقلال الوطنى من أجل القضاء على الاستغلال والاحتلال وتحقيق العدالة والاجتماعية.... نتأسى برسول الله ونهتدى بسيرة عمر بن الخطاب، وبفقه عبد الله بن مسعود وندعو دعوة أبى ذر ونصلح كالأفغانى"(١).

وقد رأى اليسار الإسلامى أن هناك جملة من الأهداف يمكن الاتفاق عليها بين المكونات السياسة السائدة فى المجتمع وهى:

١- عدم التسليم بالأمر الواقع والدعوة إلى تغييره إلى واقع أفضل وما اضن أحدا منا يرضى بالأوضاع القائمة أو لا يرجو تغيرها إلى أوضاع أفضل من القائمة وقد أتى جميع الأنبياء لذلك، فقد كان لكل نبى دعوة إصلاحية في قومه يدعوهم إلى التغيير.

٢- الحكم للأغلبية ولصالحها.

---

(١) د. حسن حنفى: اليمين واليسار فى الفكر الدينى، ص٢١٢.

٣- الملكية العامة لوسائل الإنتاج وذلك منعاً للاستغلال والاحتكار ألم يقل الرسول "الناس شركاء فى الثلاث الماء والكلأ والنار" أليس تأميم المرافق العامة ومصادرة المال المستغل من حق إمام المسلمين؟... ألم يؤكد الإسلام الملكية العامة وجعلها صيغة لله ولله ملك السموات والإنسان.

٤- إذابة الفوارق بين الطبقات.. وذلك طبقاً لقول الرسول "أيما أهل عرضة "بقعة واسعة من الأرض" أصبح فيهم امرؤ جائعاً برئت منهم ذمة الله" ألم يقسم الانصار والمهاجرون أموالهم فيما بينهم؟ ألم يقل القرآن الكريم من "أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم".

٥- العمل وحدة ومصدرا للقيمة وذلك رفض لكل صور النبل الاجتماعى والشرف الوراثى، وكل مظاهر الربا فالمال لا يولد مال ولكن العمل هو الذى يولد المال"[١].

كما يحدد اليسار الإسلامى طبيعته حيث يرى "ليس اليسار الإسلامى حزباً سياسياً ولا يمثل معارضة حزبية ولا يتوجه ضد أحد. يرى السياسة فى ثقافة الأمة ونهضتها. أى أن اليسار حركة الجماهير نحو التغيير وبناء مجتمع خالي من الأمراض مثل الحزبية والطائفية التي تحد من نمو وتطور المجتمع نحو الأفضل.

إن اليسار الإسلامي لا يحتكر الثقافة بل يدعو الناس إلى حد أدنى من الاتفاق يجعل الأرض لمن يفلحها والمصنع لمن يعمل فيه والجامعة لمن يتعلم

---

(١) د. حسن حنفى: اليمين واليسار فى الفكر الدينى، ص٢١٢-٢١٤.

فيها والمتجر لمن يشقى فيه، يدعو إلى الحوار ولا يتهم بل هو باستمرار موضوع الات–هام ولا حيلة له إلا الدفاع عن نفسه"[1].وهذا النص يوضح طبيعة اليسار الإسلامي في الدعوة إلي حرية التفكير والاتفاق علي الثوابت الأساسية بحرية المجتمع ومحاربة الاحتكار في ملكية الأرض والمصنع والجامعة باعتبارها ملكية عامة لكل افراد المجتمع، ويدعو إلي المشاركة في صنع القرار السياسي إيمانا منه بان السلطة حقا لكل إفراد المجتمع.

فهو لا يهدف إلى الوصول إلى السلطة وفي هذا يقول حنفي: "إن اليسار الإسلامي ليس حزباً ولا تياراً وإنما هو بوتقة ينصهر فيها الليبراليون والقوميون الماركسيون فالإسلام يدافع عن الحرية مثل الليبراليون... ويدافع عن العدالة الاجتماعية مثلا الاشتراكيون. ويدافع عن الوحدة مثل الوحدويون ومن ثم فالإسلام هو إطار نظرى شامل يسمح بالتعددية فى داخلة مادامت هناك إمكانية للاتفاق اتفاقية على برنامج عملى موحد ولنا فى الانتفاضة الفلسطينية عبرة وعظة فهي تضم كل الفصائل الفلسطينية، وغيرهم ولكن هدفهم واحد هو تحرير فلسطين"[2].

وفى الحقيقة أن هذه الأهداف تطرح جملة من الأسئلة والتى تحتاج إلى إجابة. فمثلاً عندما يقول أن اليسار لا يهدف إلى الوصول إلى السلطة، فنسأل كيف يحقق اليسار الدفاع عن مصالح الناس بأخذ حقوق الفقراء من الأغنياء؟!

---

(١) د. حسن حنفى: اليمين واليسار فى الفكر الدينى، ص٢٣١.

(٢) د.حسن حنفى: الاصولية الإسلامية، ص٣٣١، ود. حسن حنفى: دراسات فلسفية، ١٩٨٧ ص١٧٤- ١٧٥.

- كيف ينتصر الضعفاء على الأقوياء؟

- كيف يحقق المساواة الكاملة بين الناس؟

إن هذه الأهداف لا تتحقق بالدعوات وإنما تتحقق بالكفاح والثورة ومن خلال برامج واضحة للجماهير حتى يتم الكفاح من أجل تحقيقها على أرض الواقع ونحن نسأل هل الأديان السماوية نجحت فى تحقيق رسالتها دون مواجهة مع الأعداء؟

وهل نجحت الثورات فى القضاء على الإقطاع وأرباب الأعمال دون القضاء على الإقطاعيين وأصحاب المصانع، أن هذه الدعوة ليست دعوة عنف ولكن حركة اليسار الإسلامى تحتاج إلى برنامج عمل واضح المعالم يتم من خلاله توضيح الأهداف، كما أن اليسار الإسلامى يحمل معانى وأهدافا واضحة لتحقق مجتمع العدالة والمساواة ولكن فى حاجة فعلية إلى وضع برامج وسياسة علمية ناجحة.

أما الناحية الأخرى فهى دمج الاحزاب والاتجاهات المتعارضة وهو أمر فى اعتقادى لا يمكن أن يتحقق على الأرض الواقعة – فالجمع بين اليسار بصفة عامة والاتجاهات المحافظة فى الدين أمر صعب لأن كل طرف يكفر الطرف الآخر ولكل اتجاه أفكاره ونظرياته.

والجمع بين هذه الاتجاهات المختلفة قد يكون من الصعب تحقيقه. فى فترة معينة ومدة زمنية محدودة أما التعايش بين تلك الاتجاهات فلا يتحقق على ارض الواقع إضافة إلى أن الحكومات الموجودة والأحزاب الحاكمة لا يمكن أن تتنازل عن السلطة عن طريق الحوار وتداول السلطة، عن طريق

السلم، والتجربة السياسية فى المجتمعات العربية توضح أنه لا تعايش بين السلطة والمعارضة فى بلادنا العربية ومع هذا فإن دعوة اليسار الإسلامى هى دعوة إسلامية وعربية يمكن أن يلتقى حولها الأحزاب والتنظيمات فى الوطن العربى لصياغة برنامج عمل واحد فى ظروف محددة كما حدث فى لبنان وفلسطين حين أجبرت الظروف التنظيمات علي تشكيل حكومة وحدة وطنية رغم الاتجاهات المختلفة والمعارضة فى مواجهة عدو خارجى وهو العدو الصهيوني، حقاً إننا فى حاجة إلى إعادة صياغة مشروع عربى إسلامى تكون فيه رؤية واضحة تتجاوز العوامل الحزبية والطائفية التي هي من أهم الخاطر المهددة للدولة.

٣– مهام اليسار الإسلامى

فى سبيل وصول اليسار الإسلامى لتحقيق أهدافه حدد مجموعة من المهام التى تساعد على تحقيق هذه الاهداف وهذا لا يتحقق إلا من خلال حرية المواطن حيث "لا توجد أمة تعانى من القهر والتسلط والطغيان كما تعانى الأمة الإسلامية" وبالتالى تؤكد ما قاله الغرب عنا وسماه "نظام الاستبداد الشرقى"(١).

وهذه الاشكالية تتعلق بالديمقراطية فقد بات واضحاً أن الديمقراطية المباشرة فى المجتمع وفى سائر مؤسساته هى شرط اساس لأى تقدم، وما لم تتحقق هذه الديمقراطية بالصيغة الملائمة والملموسة وعلى اساس الاحترام الكامل لحقوق الإنسان ولحقوق الفرد فى اختيار طريق حياته وفى اتخاذ قراره دون ضغوط وفى

---

(١) د. حسن حنفى: اليسار الإسلامى والوحدة الوطنية، ص٥٤.

اختيار عقائده ما لم تتحقق هذه الديمقراطية فإننا سنبقى أسرى ازمتنا المتفاقمة وأسرى تخلفنا المزمن إلا أن المهمة الأولى فى مجال تحقيق الديمقراطية وتقسيمها هى المهمة الأولى في مجال تحقيق بناء المجتمع الحر السعيد والدولة الحديثة التى بها تستبدل كل اشكال الدولة القديمة.

أن استمرار السلطات الاستبدادية فى مواقع القرار لا يعطل فقط التحول الديمقراطى على صعيد مؤسسات المجتمع بل هو يعطل عملية الابداع الثقافى "فالمعرفة حق طبيعى" ويعطل الوعى من خلال الاستيلاء على وسائل الإعلام،والإنتاج أي حركة المجتمع نحو التغيير و التطور.

إن مهمة اليسار الإسلامى "هو الدفاع عن حرية الرأى لجميع الاتجاهات وتأكيد ديمقراطية الحكم وأن للجميع الحق فى المساهمة فى توجيه أمور البلاد لا خائن ولا عميل الكل مواطنون يبغون الخير"[١].

وفى اعتقادى أن ما يطبق فى الجماهيرية الليبية من مؤتمرات شعبية تقرر ولجان شعبية تنفذ هو أحد المشاريع التى يمكن الاستفادة منها لصياغة المشروع العربى الإسلامى حيث يتوافق مع الشورى فى الإسلام .

كما يحدد اليسار الإسلامى في المجال الديني والثقافي مهمة إعادة قراءة الفكر الدينى بما يخدم قضايا الأمة "الدين مما علق به من آثار الانتماء، أعنى التصورات الرأسمالية للعالم، وأن نفسر الدين تفسيراً يفرضه واقعنا الحالى واجبنا وواجب فقهاء المسلمين الذين يناط بهم الاجتهاد فى الدين،

---

(١) د. حسن حنفى: اليسار الإسلامى والوحدة الوطنية، ص٥٥.

وتطبيق أحكام شريعة بدل أن نكون جميعاً ضحية الاستعمار الثقافى فى البلاد ونؤمن بالطاغوت ونظن أننا نؤمن بالله"[(١)].

وهذا النص يدعو إلى مجموعة من المهام هى:

أ- إعلان الثورة الثقافية داخل المجتمع بهدف تصحيح كافة الأفكار والآراء حتى فى داخل الفكر الدينى من خلال القرآن تفسيراً صحيحا، وكذلك نقد التراث الدينى الذى وضعة الاستعمار فى الثقافة العربية الإسلامية.

ب- الدعوة إلى تطبيق الشريعة كما جاءت فى كتاب الله وسنة رسوله الكريم صلى الله عليه وسلم.

ج- فتح باب الاجتهاد إمام علماء المسلمين وعدم احتكاره على فئة محددة من رجال الدين هدفهم الأساسى خدمة السلطان كما أن اليسار الاسلامى يجدد فى المجال الثقافى تصحيح فكرنا العربى المعاصر الذى ارتبط بثقافة العبودية والطائفية والإقليمية، وهذه الأمور تشكل خطورة على وحدة الامة لهذا فإن اليسار الاسلامى قد حدد مهامه فى "تصحيح أوضاعنا الثقافية والكشف عن المعارك الحقيقية التي يفرضها واقعنا وتتحقق بها مصالحنا واستبدالها بالمعارك الوهمية التى نشرها الاستعمار بيننا... مهمتنا هى الوقوف أمام الأخطار الفعلية دون المتوهمة من خلال المثقفين وهم قادة الجماهير الشعبية"[(٢)].

---

(١) د. حسن حنفى: اليسار الإسلامى والوحدة الوطنية، ص٤٦.

(٢) المرجع نفسه، ص٤٨.

وهذه القضية مهمة لكل افراد المجتمع ومهمة اليسار أن يلعب دوراً اساسياً فى صياغتها بحيث تستوعب كل القوى صاحبة المصلحة فى انجازها. ولكى يكون اليسار قادراً على لعب هذا الدور يحتاج إلى تجديد "رؤية واضحة ومحددة من الناحية الفكرية ثم من خلالها رسم الصورة بطريقة مباشرة.

ووجود أداة تنظيمية تكون قادرة على تنفيذ برنامج اليسار وليس لها أهداف مصلحيه أو سلطوية، بل هدفها الأساسى هو وصول الناس إلى تحقيق مجتمع الحرية، والسعادة، وهذا الأمر يحتاج كما اسلفنا الذكر سابقاً إلى "الديمقراطية" من أجل حرية اتخاذ القرار وتحرير الانسان وكذلك الواقعية أى وضع البرامج والخطط الملائمة لظروفنا المعاصرة.

كما حدد اليسار الإسلامى مهام أخرى وهى الوقوف أمام التيارات الوافدة حيث جعل مهمة التحريض مهمة دائمة ومستمرة على الصعيد الداخلى حيث يقول:

مهمة "اليسار الإسلامى" هو الاستمرار فى التنبيه على اساليب الاستعمار الجديدة وعنصرية الغرب الدفينة وصليبيته التاريخية باسر روحها، وقطع ماضيها عن حاضرها حتى يتبخر مستقبلها فتتدثر الشعوب وتصبح أقليات فى الشتات تلحق بركب الغرب"[(١)].

كما أن اليسار الإسلامى يدرك خطورة الصراع الدائم والمستمر مع الصهيونية "وقد حرم الإسلام علينا بنص القرآن موالاه بنى إسرائيل ↓

---

(١) د. حسن حنفى: اليسار الإسلامى والوحدة الوطنية، ص٤٩.

[illegible] [1].

أي أن اليسار الإسلامى يؤمن بأنه لا يتعايش مع العدو الصهيونى لان العدو لا يريد لهذه الأمة أن تنعم بالحياة والاستقرار– لان أهداف الصهيونية هو السيطرة والسيادة على كامل الأمة العربية والإسلامية واليسار هنا يدعو إلى:

"اليسار الإسلامى" مع "الاخوة فى الله" على مواصلتهم الكفاح ضد الصهيونيه كعقيدة ورفض جميع مظاهر موالاتهم من لمسلمين وذلك من منطق شرعى خالص وهو أنه لا يجوز شرعاً الصلح مع بنى اسرائيل"[2].

ومن ناحية أخرى حدد اليسار موقفه من الرأسمالية باعتبارها خطر على الإنسانية وتدميرا لإرادة الشعوب ونهبا لخيرات الأمم حيث قال: والخطر الخارجى الذى يواجه المسلمين هو الرأسمالية ليس فقط بالنسبة لأهلها ولكن بالنسبة لنا فى مجتمعاتنا الإسلامية، فالرأسمالية تقوم على النشاط الاقتصادى

---

(١) سورة المائدة الآية (٥١).

(٢) د. حسن حنفى: اليسار الإسلامى والوحدة الوطنية، ص٥٠.

الحر وما يتبع ذلك من منافسة وربح وفوائد وربا كما تؤدى إلى الاستغلال والاحتكار وتفرز فى المجتمعات قيم الاستهلال والتمتع بالوفرة وتنهى إلى المجتمعات الطبقية والتفاوت فى الدخول بين الناس ثم تصبح السلطة بين يدى من يملك رأس المال فيدير دفة الحكم لصالحة"[1].

إذن النص يوضح خطورة النظام الرأسمالى من عدة أوجه منها:

أ- خطورة الرأسمالية على الانتاج الوطنى، من خلال التحول من الانتاج إلى الاستهلاك فمعظم الوطن العربى كان يعتمد على نفسه دون غيره.

ب- هدف النظام الرأسمالى الربح والاستغلال وهذا على حساب الفقراء والمحرومين فى المجتمع.

ج- هدف النظام الرأسمالى الربح، حيث لا توجد قيود وقيم اجتماعية لهذا النظام فهو يقوم على مبدأ "دعه يعمل دعه يمر" أى أنه نظام بدون أخلاق، فبعض الأنظمة تعمل على افتعال الحروب خدمة لمصالحها العسكرية ونلاحظ فى هذا المجال دول الغرب والولايات المتحدة الامريكية التى تمارس هذا الدور" ثم تصبح السلطة بين يدى من يملك رأس المال فيدير دفة الحكم لصالحه ولا يرى حرجا فى شن الحروب وصناعة الأسلحة المدمرة مادام كل ذلك يؤدى إلى الدفاع عن المصالح الخاضعة لرأس المال الحاكم. وكل ذلك بالنسبة لنا يعنى فقر الفقراء وإثراء

---

(١) المصدر نفسه، ص٥١.

الأغنيـاء"[1]، إن حـرب العـراق قائمـة أساسـاً علـى نهـب ثرواتهـا وتحويـل مواردها من النفط والمياه لخدمة أمريكا والصهيونية.

ولهذا فإن دعوة اليسار لمحاربة النظام السياسى الغربى الذى لا يرى أ أية قيمة للإنسان وحياته. فى كل شيء قائم على الربح والاستحواذ على الثروة، ونلاحظ في هذا النص أن اليسار حاول معالجة الجمع بين السلطة والثروة، كما أنه حاول توضيح أهمية الثروة فى المجتمع الإنسانى وخطر امتلاك هذه الثروة عند فئة محددة من الأفراد لأن ذلك يهدد الحرية والكرامة.

إن اليسار الإسلامي في اعتقادي قد حدد جملة من الإشكالات ومازال أمام اليسار المزيد من البرامج حتى يتمكن من معالجة كافة الأخطاء وصياغة رؤية عربية إسلامية واضحة تحقق أهداف الأمة فى التطور والتقدم والتحرير السياسى والاقتصادى.

---

(١) د. حسن حنفى: اليسار الإسلامى والوحدة الوطنية، ص٥٣.

الفصل السابع
مفهوم الحاكمية كمشروع
ورؤية منهجية للمجتمعات الاسلامية

(أ) مفهوم الحاكمية:

بـرز فـى العصـر الحـديث علـى مسـتوى الفكـر الإسـلامى مصـطلح "الحاكميـة" الـذى طرحـه بعض المفكرين الإسـلاميين وتلقفتـه بعض الحركـات الإسلامية واتخذت منه محوراً وهدفاً لمواجهة النظم السياسية. إلا أننـا فـى هذا الموضوع سوف نتعامل مع هذا المفهوم من خـلال رؤيـة المفكر. حسن حنفي وموقفـه ورؤيتـه لمفهـوم الحاكميـة فـى المجتمعـات الإسـلامية المعاصـرة علـى أسـاس الشـورى، هـذه الرؤيـة الواضـحة فـى مشـروع حسـن حنفـى هـى إضـافة جديدة لهذا المفهوم كما أنها تعبر عن فكر منفتح على الأخر يرفض التعصب والتمحـور حـول الـذات كمـا هـو الحـال عنـد بعض الجماعـات الإسـلامية. أن مفهوم الحاكميـة فـى منظـور د. حسن حنفـى هو دعوة جديدة قائمة علـى مبدأ المشـاركة الكاملـة لكل أفراد المجتمـع دون النظـر إلـى الجنس أو الـدين. دعوة للجماهير من أجل الزحف على السلطة وامتلاك زمام الأمور داخل المجتمع مـن الناحيـة الاقتصـادية والسياسـية والاجتماعيـة وهـذا الأمـر قـد يـؤدى إلـى الانسجام بين أفراد المجتمع والتنظيمات المختلفة التى سبق أن عرضنا لها من خـلال اليسـار الاسـلامى، أن حـل أزمـة الحكـم والحاكميـة تحتـاج إلـى إعـادة صـياغة ومعالجـة علـى الصـعيد الفكـرى والسياسـى وقـد تنـاول حسـن حنفـي الإشكالية التي يعانى منها هذا المفهوم من خلال الحديث عن:

أزمــة الـدولـة:

فالدولة ليست رعاية لمصالح المواطنين أى أن الدولة شكل دون مضمون "الأزمة الحالية يمكن توصيفها فى غياب الدولة كلياً عن الحياة العامة فى الوقت الذي تحاول الدولة أن تحضر تنشأ مشكلات فلا حضور للدولة لا فى الاقتصاد ولا فى الاجتماع ولا في السياسة ولا في الجامعة ولا فى التعليم فالتاجر والصانع والعامل... يريدون أن يتصوروا الوطن طبقاً لما يستطيع الوطن أن يقدم إليهم من مصالح خاصة"[١].

هذا النص يوضح جملة من الحقائق هى:

(أ) دكتاتورية الدولة من الناحية السياسية وغياب المواطنين جميعاً عن صنع القرار السياسى.

(ب) هيمنة الدولة على كافة المؤسسات والتنظيمات داخل المجتمع.

(ج) عدم توزيع الثروة على الأفراد ونهب الثروة من قبل الهيئة الحاكمة، إضافة إلى فتح المجال أمام الشركات الاجنبية، والسيطرة على موارد البلاد.

(د) ربط التعليم بالسياسة العامة للدولة بحسب التوجهات المحددة لذلك فالتعليم لا يقوم ولا يهدف بإعداد الأفراد القادرين على صنع التقدم وإنما يقوم بإعداد كوادر تقليدية لا تقدم فكرا جديدا أو علما يتم الاستفادة منه، وترتب على ذلك هجرة العلماء والأموال إلى الخارج وأصبح الوطن كما هو عليه من تخلف وفقر.

---

(١) د. حسن حنفى: الأصولية الإسلامية، ص٣٦٦.

إن غياب الدولة لا يكمن في الحقوق والحرية للمواطنين من الناحية السياسية والاقتصادية فهناك موضوع يمثل نفس الخطورة وهو انعدام القانون وكما يقال "إذا لم يستتب الامن فالحرية في خطر" فكل القوانين الموجودة توظف لخدمة أداة الحكم حتى المحاكم والقضاة يمارسون نفس المهام، القانون لا يطبق إلا على الضعفاء، أما الأقوياء فيتجاوزون القانون من مضمونه الزائف لوضع حقيقى يتلاءم مع مصالح الناس. تربت عند الناس ملكة عصيان القوانين وعن حق لأنها لا تعبر عن مصالحهم، ونشأ القانون الموازى الذى يخضع للعادات والأعراف، القانون الشعبى والقبلى، وتحول المجتمع إلى قبائل يفض المشايخ نزاعات أفرادها بالقضاء الشعبى والقانون الموازى"(١).

إن غياب القانون فتح باب الفساد وطال الأفراد والمؤسسات وطالت الرشاوى رجال القضاء وغالى المحامون فى الأجور ووقف الناس طويلاً أمام المحاكم"(٢)، وهذا يؤكد لنا إن الأمة لا تطبق الحدود وأن الشرائع معطلة؛ فالشريعة ليس فيها أحكام معطلة ولا مجال فيها للمجاملة والفساد.

أما الناحية الأخرى وتكمن في خطورة الدولة فتكمن في استيراد ونقل النموذج الرأسمالى من خلال الشركات والقروض والمعاهدات ولهذا الأمر فتحت أبواب الانفتاح على السوق وترتب على ذلك البطالة وقفل المصانع المحلية وحلت الصناعة الخارجية محل الإنتاج المحلى.

---

(١) د. حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، ج١، ص٤٣٣.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٣٣.

فالوطن العربى والإسلامى ومن خلال العلاقة مع الغرب ولسنوات طويلة لم يتمكن من الاستفادة من تلك العلاقة فمازال الوطن يعانى من التخلف السياسى والاقتصادى والاجتماعى بل زاد الأمر خطورة من خلال عودة الاستعمار مرة أخرى إلى المجتمعات العربية والإسلامية فى ضوء تلك السياسات هذا الأمر الأول الذى لم يعالج إشكالية السلطة ولا حرية المواطن، ولا حققت العدالة الاجتماعية.

أما الجانب الأخر فهو موضوع الحاكمية وهو محاولة لعرض البديل الإسلامى لنظام الحكم من خلال الحكم الإلهى فى مقابل الحكم البشرى وهو أن الحكم عملية بشرية أولاً وأخيراً وأن الرجوع إلى نصوص إلهية أو تطبيق الشريعة الإسلامية أو القرآن شريعة للمجتمع لا يحول دون تدخل العنصر البشرى فى اختبار النصوص الملائمة للحكم وعليه فأن معالجة هذا الموضوع هو ما يعرض له. حسن حنفي من خلال رؤيته لمفهوم الحاكمية في المجتمعات المعاصرة وما ترتب على ظهور هذا بين جدران السجون بالإضافة إلى بعض تجارب السجن الفكرية التي تعبر عن فكر المضطهدين"(١).

وهذه أول إشكالية لهذا الفكر الذى جاء كرد فعل لتقويض الأنظمة السياسية المعاصرة، أن هذا الفكر قد وجد معارضة حتى من داخل الحركة الإسلامية نفسها كما أشرنا سابقاً عند المرشد الثانى الهضيبي"(٢).

---

(١) د. حسن حنفى: الحركات الدينية المعاصرة، ص١٦٩.

(٢) راجع حسن الهضيبي: دعاة لا قضاة، ص٩١ وبعده.

وهذا لا يعنى أن هذا الفكر وجد له أنصارا ومعارضين أن فكرة التفكير أتسع نطاقها فى معتقل مزرعة ليمان طره حتى بلغت أخبارها فضيلة الهضيبي إذ كان معتقلاً هناك فاستدعى رؤساءهم وناقشهم فى الفكرة وكانت الجلسة تنتهى بما يشعر باقتناعهم بكلامه وما أن يخرجوا من عنده حتى يعودوا على ما كانوا عليه حتى يئس من اقلاعهم عن تلك الفكرة فكتب كتابه دعاة لا قضاه.

وقد أسفر انحياز شباب الإخوان إلى أفكار سيد قطب عن حركة ١٩٦٥ الفاشلة التى انتهت بكارثة للإخوان التى لا تقل عن كارثة ١٩٥٤، وانتهت معها أيديولوجية داخل صفوف الإخوان"[١].

إن قيادات الإخوان ربما كانوا يدركون خطورة هذه الأفكار على الحركة من ناحية ومن ناحية أخرى فأن الخطورة تكمن فى ظهوره قيادة جديدة على فكر يخالف الأفكار السائدة وهذا يتطلب عناصر وقيادات أخرى تلك المرحلة لهذا انقسم الإخوان حول هذه الفكرة.

- إن فكر هذه الجماعة لا يقبل الحوار ولا يعرف ولا يؤمن بالتعايش مع الآخرين ("فالحاكمة لله شعار هجومى لتقويض الأنظمة القائمة"[٢].

وهذا التحليل وهذا الموقف كان من خلال فكر التكفير الذى ظهر فى بعض البلدان العربية والإسلامية ومنها مصر، والجزائر، وتونس، واليمن،

---

(١) د. عبد العظيم رمضان: جماعات التكفير فى مصر، الأصولية والفكرية، ص٥٢.

(٢) د. حسن حنفى: هموم الفكر والوطن،ج١، ص٤٣١.

والسعودية، الخ وكان الهدف من هذه المواجهات هو الوصول إلى السلطة والقضاء على كل العوائق التى تقف أمامهم فى تحقيق ذلك الهدف.

غياب المضمون الاجتماعى والسياسى للشعار لأن الجماعة بعيدة عن السلطة ولم تمارسها بعد فلم تطرح الجانب الايجابى للشعار ما شكل الدولة؟ ما نظامها الاقتصادى؟ وما سياستها فى الأجور؟

ما رؤيتها لملكية الأرض والمصنع؟ وما علاقتها الدولية؟ ....الخ"[١].

أى أن الحركة الإسلامية لم يكن لديها مشروع كامل لبناء الدولة وأن اكتمال الصورة فى اعتقادى كما سبق الإشارة إليه وهو جمع كافة التصورات الموجودة داخل التيارات العربية النابعة من حضارتنا الإسلامية ومن الأعراف والتقاليد.

كما ان خطورة الحاكمية تكمن فى عدم وضوح البرنامج "فالحاكمية حتى الآن لم تترجم على الصعيد السياسى والاجتماعى بالنسبة لمصر بإحصاء كمي دقيق وبرنامج وطنى واضح حتى يتجه الناس إليها، والبداية من المبدأ للواقع ومن الفكر للعالم جعل منهجها نصيا استنباطيا وغاب منها تحليل الواقع والبداية بالمصلحة ورعاية الناس وإكمال النقص وتطوير الموجود وتحقيق الممكن ورؤية المراحل وضم الاتجاهات السياسية كلها في حضريتها وإرجاعها إليها"[٢].

---

(١) د. حسن حنفى: هموم الفكر والوطن،ج١، ص٤٣٢.

(٢) د. حسن حنفى: الأصولية الإسلامية، ص٢٠١-٢٠٢.

وفى ناحية أخرى يقول "الحاكمية" دون ترجمته إلى واقع معين بلغة الفقر وتوزيع الثروة أو سياسة الأجور أو ملكية الأرض والمصنع أو برامج الدراسة"[1].

كما أن الانتقادات الاخرى وجهت إلى الحركة الإسلامية وهو ما يعرف بتطبيق الشريعة الإسلامية دون مراعاة المصلحة العامة وحقوق المسلمين وحاجاتهم ومتطلبات العصر أى أن تطبيق الشريعة مرتبط دائما بطبيعة العصر كما حدث فى عصر الخلفاء الراشدين كما ثم الإشارة إلى ذلك مع الخليفة الثانى عمر بن الخطاب.

"إقامة الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة الإسلامية تنفيذاً للقانون الالهى وطاعة للإرادة الإلهية دون أبراز جوانب المصلحة العامة التى هى أساس التشريع، وقد تنجم عن هذا التطبيق فى المجتمعات المعاصرة – إذا ما كان تطبيقاً فورياً صورياً مفروضاً دون تهيئة الظروف الملائمة والإعداد الصحيح لذلك"[2].

ويعلق. فؤاد زكريا على تطبيق الشريعة الصالحة لكل زمان ومكان دون النظر إلى العصر والاجتهاد فيقول:

"إن قضية الصلاحية لكل زمان ومكان" تحتاج إلى إعادة تفسير شاملة فى ضوء تلك الحقيقة التى أصبحت الآن من بديهيات العقل والعلم، وهى أنه فى الميدان البشرى لاشى ثابت أو نهائى ولقد اعترف الكثيرون بهذه

---

(١) د. حسن حنفى: دراسات فلسفية، ص١٨٧-١٨٨.

(٢) د. حسن حنفى: الأصولية الإسلامية، ص٣٤.

الحقيقة... حين ميزوا بين أحكام الشريعة العامة وبين تطبيقاتها وأكدوا أن الحكم العام يقبل تفسيرات ينبغى الاجتهاد فيها حسب متطلبات كل عصر. وهذا موقف سليم ولكن ينبغى أن نتنبه جيداً إلى النتائج التى تترتب عليه: فكلما ازداد العصر تعقيداً و كلما جدت عليه متغيرات علمية وتكنولوجية واجتماعية واقتصادية يتعين علينا أن نعتمد على عقولنا وعلى طريقة تفكيرنا فى معظم أمور حياتنا"(١).

إذن الإشكالية فى التطبيق ومن خلال بعض الحكومات الإسلامية التى وصلت إلى الحكم فى السودان وأفغانستان قد وجدت صعوبات وبالتالى تعرضت لمواجهة من الداخل بسبب سياسة الحركة فى التعامل مع الأفراد.

كما أن الحركة الإسلامية كانت مخالفة للفكر الإسلامى الذى يهدف إلى تطبيق الشورى فى كافة الأمور إلا أن قيادة تنظيم الحركات الإسلامية بدأت تمارس القيادة نيابة عن أعضاء التنظيم ""اتسم نظام الجماعة بالطابع الهرمى الذى يستلزم الطاعة المطلقة من القاعدة إلى القمة بالرغم من فاعلية التنظيم"(٢).

كما أننا نجد هناك توافقا مع الأفكار الرأسمالية رغم العداوة الموجودة مع النظام الرأسمالى والماركسى "بالرغم من عداوة الجماعة للاستعمار الغربى وللمادية الإلحادية إلا أنها فى فكرها وممارستها راحت ضحية التصور الرأسمالي للعالم وركزت على الاقتصاد الحر والربح والتجارة، والملكية كله

---

(١) د. فؤاد زكريا: الحقيقة والوهم فى الحركة الإسلامية المعاصرة، ص١٤.

(٢) د. حسن حنفى: الأصولية الإسلامية، ص٣٧.

رزق من الله طبقاً للجهد واستشهدت بتاريخ المسلمين وبكبار الصحابة وبتجار مكـة وبأغنيـاء قـريش مـاداموا يجهـزون الجيـوش ويشـترون العبيـد ويطلقـون سراحهم"(١).

هذه بعض الإشكالات التى أشار إليها. حسن حنفي في عدم التوافق مع فكر الإخوان إضافة إلى بعض النقاط ثم الإشارة إليها سابقاً، وهذه الانتقادات لفكر الحاكمية قد وجدت قبول من الأفكار السلفية نفسها إضافة إلى اليسار العربي ونذكر فؤاد زكريا الذي كان على انسجام كامل فى هذا الخصوص مع د. حسن حنفى حين قال: لما كانت هذه الجماعات قد انبثقت عن التنظيم الأم وهو "الإخوان المسلمين" فإن الانتقادات أو السلبيات التي يلاحظها د. حسن حنفـى علـى الحركـة الإخـوان والتـى قـال أنهـا تضـخمت فـى السـبعينات فـى الجماعات الإسلامية الحالية تنطبق عليها بغير شك أى أن الكاتب ينقد هذه الجماعـات بصـورة أشد عندما يأخذ علـى الإخـوان مآخذ مثـل التركيـز علـى أولويـة الإيمـان علـى العقـل (ومـن الانتقـادات الأخـرى التـى يوجهها الكاتـب سيطرة فكرة الحاكمية وتكفير النظم القائمة دون تمييز بين ما يتفق مع الشرع وما يخالفه فى ممارستها، ويتصل بذلك دعوتها إلى التطبيق الفورى للشريعة الإسـلامية دون النظـر إلـى الأضـرار التـى قد تـنجم عـن هذا التطبيـق فـي المجتمعـات المعاصـرة خاصـة وأن الشـريعة الإسـلامية كانـت تعنـى عنـدهم الحدود أى قانون العقوبات ومطالبة المسلم بواجباته قبل أعطائه حقوقه ويأخذ الكاتب عن الإخوان والجماعات المنبثقة عنهم و دعوتهم إلى إحداث تغير

---

(١) د. حسن حنفى: الأصولية الإسلامية، ص٣٨.

اجتماعي بانقلاب في السلطة دون انتظار لانتشار الدعوة بين الناس بحيث تكون تلبية لمطلب جماهيرى عام كذلك استخدام القوة لإحداث هذا التغير فى السلطة عن طريق تنظيمات شبه عسكرية فيكون الشعب فى النهاية الخاسر... وعدم تعاونها مع الجماعات الوطنية الأخرى وسيادة الطاعة المطلقة للأمير"[١].

إن النص لم يؤكد على تطبيق مفهوم الشريعة كأساس نظام الحكم فى الإسلام وعليه فإننا لا نتفق مع د. حسن فى هذا الموضوع لأنه ليس هناك مبرر لتعطيل حكم الله على أرضه.

---

(١) د. فؤاد زكريا: الحقيقة والوهم فى الحركة الإسلامية المعاصرة، ص٦٦-٦٧.

(ب) الحاكمية فى نظر حسن حنفى:

وقد انطلق حسن حنفى فى تحليل مفهوم الحاكمية من الحكم فى الإسلام وتجربة السلف الأول "الخلفاء الراشدين" بعد أن قبض الرسول (صلى الله عليه وسلم) وثم اختيار الخليفة أبو بكر عن طريق الشورى فى سقيفة بنى ساعده ومنذ ذلك الوقت أصبح مبدأ الشورى دعامة أساسية فى اختيار الخليفة فالنظام الإسلامي "يقوم على بيعة وعقد واختيار "(١).

إذن فالنظام الإسلامى أساسه "الشورى" وهي الجانب السياسي من نظرية الإسلام فى الحكم التى تشمل جوانب سياسية بالإضافة إلى الجوانب الاقتصادية، الاجتماعية، والسياسية، والقانونية وهي. كلها جوانب تكاملية تكون نظرية واحدة(٢).

إن الدكتور حنفي يرى أن فكر الأخوان فى البداية كان يعتمد على الدعوة إلى الله بعيداً عن أفكار التكفير، والتعايش مع باقي المجتمع، كما إن الدكتور حنفي مع تأكيده على أن "الحاكمية لله مصدر قوة لهذه الجماعات، ومصدر قلق للنظم القائمة، ما لم تستند إلى أسس إنسانية وشعبية فبالرغم من أن الحاكمية لله تعبير عن الإرادة الإلهية، إلا أنها أيضاً تظهر فى خلافة الرسول والأئمة من بعده، وهؤلاء اختيار للبشر طبقاً للبيعة وتحقيقاً للشورى وكما تم إعلان ذلك فى حضارات أخرى من أن صوت الله هو صوت الشعب" "Vox Deii Vox populii"(٣).

---

(١) د. حسن حنفى: الأصولية الإسلامية، ص٣٦٣.

(٢) د. حسن حنفى: اليمين واليسار فى الفكر الدينى، ص٣٢٦-٣٢٧.

(٣) المصدر نفسه، ص١٣١.

إن د. حنفى أراد أن يقول أن فكر الإسلام يقوم على البيعة والاختيار، ونظام الشورى، أى أن الإسلام يجب أن يكون الحكم شورى بقوله تعالى:

🡣 ❐◆🕮❐✎❷⇖♎➔☠⬀ ⅄⬀❑❻◆❽▤

✉❹◆⬃☪◆☵⬊☠⬀ 🡡[1] وقوله: 🡣 ❐◆⅄☒✍❐✎❻⬀♎➔☠⬀

✗⍉❼ ✂✍❁☞☜⬀❺✎ ☎ 🡡[2] كما أن الله جعل الشورى من لوازم الإيمان، حيث جعلها من الصفات اللاصقة بالمؤمنين المميزة لهم من غيرهم "والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون"[3]. والشورى ليست مطلقة من كل قيد، وإنما تكون مقيدة بأن لا تخرج عند حدود ما جاء به القرآن،أي ألا تكون الشورى مخالفة لنصوص القرآن، وأن التفكير الطبيعى والسليم لا يمكن له الخروج عن القاعدة الطبيعية، وكما يرى د. حنفى من أسباب ظهور تلك الحركات الإسلامية المعاصرة هو: "إرادة الحاكم المطلقة يفعل ما يشاء دون أى وجود لمؤسسات دستورية تراجعه أو لتنظيمات شعبية تقره، أو لأجهزة جماهيرية تراقبه، فكل قوانيننا ودساتيرنا تعبير عن هذا الحاكم المطلق فإذا وضع الشباب المؤمن فى الاختيار بين حاكمية الله وحاكمية البشر فما أسهل الاختيار بالنسبة له"[4]. إن غياب حكم الشورى وعدم تمكين الجماهير من ممارسة السلطة هو الذى دفع معظم الشباب للبحث عن نظام جديد تحت أى اسم، كما هو الحال فى تعدد الأحزاب الإسلامية، والعلمانية، في محاولة للوصول إلى السلطة وتقرير المصير.

---

(١) سورة الشورى الآية (٣٨).

(٢) سورة آل عمران الآية (١٥٩).

(٣) سورة الشورى الآية (٣٨).

(٤) د. حسن حنفى: الحركات الدينية المعاصرة، جـ٥، ص١٣١.

وبعد أن عرض حسن حنفى لمبدأ الشورى بوجه خاص فى الإسلام وكما يعرفها الفقهاء "عقد وبيعة واختيار" أو كما يقول فالأمام ليس ظل الله فى الأرض أو خليفة الله أو حاكما باسمه بل أنه يحكم باسم المسلمين ويستمد سلطته منهم وهى سلطة تنفيذية خالصة وليست سلطة تشريعية أو قضائية.

فالتشريع من القرآن والقضاء منه ويقوم بالبيعة أهل الحل والعقد والأهم أهل الاختصاص العالمون بالشرع "القرآن والسنة" وبمصالح المسلمين فالإمامة قضية مصلحيه ترتبط بقضاء الحاجات وليس أهل الحل والعقد رجال الدين والمشايخ "فقهاء السلطان"[(١)].

الذين يبررون له قراراته ويزينون له أفعاله بل الذين يراعون وجه الله ويدافعون عن مصالح الناس والنص يحدد ملامح وطبيعة الحكم فى المجتمع حيث يقوم على أساس – الاختيار الشعبى المباشر والبيعة من عامة الجماهير إلى العلماء والمفكرون وفى جميع الأحوال فإن الجماهير هى القادرة على حل مشاكلها كل حسب متطلباته وحاجاته وفى اعتقادى أن دور العلماء هو تبصير الجماهير وتوضيح الاختيارات أمام الناس حتى يتمكنوا من اتخاذ القرارات

أو من يقوم بالعملية التنفيذية داخل المجتمع، أما القضاء يقوم بتحديد رقابة على أعمالها حيث يقول:

""وهناك رقابة على الشورى من السلطتين التنفيذية والتشريعية فوظيفة الحكومة الإسلامية هى "الحسبة" أى الرقابة على الدولة وعلى مصالح الناس وتطبيق الشريعة وظيفة القضاة "تحكيم الشرع وبالرغم من أن قاضى القضاة

---

(١) د. حسن حنفى: اليمين واليسار فى الفكر الدينى، ص٣٢٨-٣٢٩.

معين من قبل الامام إلا أن الامام لا يستطيع عزلة قاضى القضاة بإمكانه عزل الامام إذا تهاون فى تطبيق الشرع أو صالح الاعداء أو ساومهم، أو استسلم لهم – إمام المسلمين هو فرد بينهم – قدوة لهم آخر من يأكل – أخر من يشرب – أخر من يلبس آخر من يسكن"[1].

أن هذه الصورة فى الواقع السياسى للمجتمعات الغربية والإسلامية تمثل أحد الصور الطوباوية فى هذا العصر كما أن هذه الافكار على المجتمعات تحتاج إلى برامج وأفكار ورؤية واضحة أى الاداة التى تقود الجماهير لتحقيق هذه الأهداف ونحن نعلم أن كل شيء موجود فى المجتمعات العربية من إعلام إلى المناهج وكافة وسائل التنشئة الاجتماعية تحت إشراف الدولة حتى المنابر فى المساجد أصبحت تخضع لها.

إذن الانتقال لتحقيق هذه الأفكار يحتاج إلى جهد ووقت وتضحيات لأجل تطبيق مجتمع العدالة والحرية والمساواة حيث لا سيد ولا مسود بل الجميع أحرار فلا فرق بين الحاكم أو المحكوم كما قال الخليفة أبو بكر "أيها الناس أنى وليت عليكم ولست بخيركم فأن أحسنت فأعينونى وأن أسأت فقومونى أطيعونى ما أطعت الله فيكم فأن عصيت فلا طاعة لى عليكم"[2].

إن هذا النص لأول خليفة في الإسلام بعد رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، يدل على مصدر السلطة السياسية في الدولة الإسلامية هي الأمة بالكامل وكل تركيباتها قويها وضعفيها والحاكم فيها ما هو إلا فرد من أفرادها وطاعته محدودة وشروطه كما توضح خلافة أبى بكر باعتبارها أحد النماذج

---

(١) الطبرى: تاريخ الطبرى، ص٢١٠.

(٢) المرجع نفسه، ص٤٧.

في اختيار خليفة المسلمين، كانت عن طريقة المبايعة والاختيار وأن المبايعة الكبرى فد تمت في المسجد كما توضح خلافة أبو بكر رضي الله عنه أن الأمة مصدر السلطات في الدولة الإسلامية ممتدة بجذورها إلى الأيام الأولى للدولة الإسلامية وأن هذا ليس حقاً لها فحسب بل يجب أن تقوم به الأمة وتؤديه ذلك من خلال اجتماعها وإن اجتماعها لا يؤدى إلى ضلاله ومن ثم فإنها تجتمع فيما بينها على مبدأ المساواة الذي لا سادة فيه ولا مسودين إذ أن الشريعة هي التي تحدد للكل حقوقه ومسئولياته.

ومن خلال ما تقدم فى المبحث السابق نصل إلى أن: "مفهوم السلطة فى الإسلام مسألة هامة، رغم أنها لم تظهر كمشكلة فى مراحل الدولة الإسلامية الأولى التى أسسها الرسول (صلى الله عليه وسلم) الذي كان في ذلك الوقت يستمد من مصدرين: المصدر الإلهى باعتباره رسول الله، والمصدر البشرى من الذين بايعوه فمن سموا بالأنصار الذين لحقوا به من المهاجرين"[١].

ولذلك فإن السلطة الفعلية التي تمتع بها الرسول (ρ) وأسست الدولة هي التي تكونت بعد مبايعته من أهل المدينة وبعد انضمام المهاجرين إليهم أي بعد أن أصبحت هناك قوة بشرية قادرة على حماية الدعوة والدفاع عنها، وقد تبلورت بعد أول تحديد لها من أول خليفة أو حاكم فى الإسلام أبو بكر رضى الله عنه.

---

(١) د. محمد أحمد خلف الله: التكوين التاريخى لمفاهيم الأمة القومية والوطنية، والدولة العلاقة بينهما فى القومية العربية والإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨١، ص٢٤.

الخـــاتمــــة

تركـزت هـذه الدراسـة علـى محاولـة تحديد مفهوم الحاكميـة فـي الفكـر الإسلامى المعاصر، هذا المفهوم الذى آثار كثيراً من الجدل داخل المجتمع بين المكونات المختلفة العلمانية، والدينية، فما أكثر ما يخرج هذا الخلاف من حدوده الفكرية إلى النزاع السياسي والعملى، والسلوكي الذي يرتفع أو بالأحري يتدنى إلى حدود التكفير والصدام والإرهاب والإبادة الجسدية خاصة إن هذا المفهوم عند المفكرين الإسلاميين المعاصرين ينسب إلي الرؤي والمواقف والأحكام الدينية التي تدل على الجحود والتعصب والاستعلاء، وطغيان المرجعية النصية الحرفية والماضوية فضلاً عن النظرة الإقصائية لكل ما عداها وقد كان واضحاً في مواقف وأفكار المودودي وسيد قطب في الحكم علي المجتمع ونعته بالجاهلية والتكفير.

وهذا الحكم عند المودودى وسيد قطب وفق الشريعة الإسلامية لا يجوز فالإيمان هو مطلق التصديق بالقلب، ونحن فى المجتمع الإسلامى نمارس فرائض الدين وإن كان هناك بعض القصور فإن ذلك لا يؤدى إلى الكفر، وقد قال الإمام أبو حنيفة: "ولا نكفر مسلماً بذنب من الذنوب وإن كانت كبيرة".

وكذلك موقف الأنظمة السياسية من الحركة الإسلامية في مواجهتها ومحاولة التنكيل بها وإقصائها من تحقيق اهدافها في الوصول إلى السلطة ونعتها بالتكفير وهنا نجد أن هناك توافق في المواقف التكفيرية بين الحكومة والحركات الإسلامية في المواجهة بينهم من أجل الوصول إلي السلطة والاحتفاظ بها وهذه الأمور توضح طبيعة الصراع السياسي الدائر بين

التنظيمات كما يوضح عدم وجود برنامج واضح لها، لهذا استخدمت كافة الوسائل المشروعة وغير المشروعة للوصول إلى أهدافها ومنها المتاجرة بالدين لتحقيق أهدافها والباحث لا يوافق على هذه الطرق ويعتقد ان أفضل الطرق هي العودة إلى النظام الطبيعي الذي حدده الإسلام من خلال نظام الشورى الذي يتيح للجميع المشاركة في صنع القرار دون إقصاء الآخر كما أن الباحث في محاولته للتعامل مع مفهوم الحاكمية تتجاوز هذا الإفهام فانطلق من دلالة لفظ الحكم باعتبار أن الحاكمية مصدر صناعي يؤدي نفس المعنى الذي يؤديه المصدر القياسي "الحكم" ومن ثم فإن سبيل معرفة معناها وبيان دلالتها وتوضيح مضمونها هو البدء بجذرها اللغوي (ح . ك . م) وما اشتق عنه من ألفاظ، ثم دراسة هذا المفهوم في الأصول "قرآناً وسنة" حيث جاءت الدلالات تعتبر من معنى واحد وهو الحكم بمعنى القضاء بين الناس وقضاء المنازعات، كما تعامل البحث مع بعض المفاهيم ذات العلاقة بمفهوم الحكم في الإسلام وهي (الإمامة، والخلافة، والشورى) من حيث اللغة والاصطلاح وكذلك مفهوم الإيمان والكفر والفسق، من حيث اللغة والقرآن والحديث وموقف أئمة السنة من مرتكب الكبيرة وكذلك تم دراسة موقف المفكرين الإسلاميين في العصر الحديث من دراسة هذا المفهوم عند بعض المفكرين المعاصرين (المودودى وسيد قطب) وقد رأي البعض أن هذا المفهوم وبهذا الطرح لا علاقة له بالدين الإسلامي وقد كان واضحاً في رأي المرشد الثاني للإخوان المسلمين "حسن الهضيبى" في كتابة "دعاة لا قضاة".. بل أكد على أن هذا المفهوم لم يرد بالكتاب والسنة وبهذا المسلك المنهجي خلصت الدراسة إلى

عدد من النتائج التي كانت بمثابة الإجابة على التساؤلات التي طرحتها افتراضات الدراسة:

أولاً: أن مفهوم الحاكمية وهي مصدر صناعي لمفهوم الحكم هذا المفهوم من المفاهيم الشرعية التي امتلأت بها آيات القضاء والحكم بين الناس، وبمعنى العلم والفقه والقضاء بالعدل والإتقان وأي ان الحكم يعني القضاء وقضاء المنازعات ما بين الناس فالحاكمية لا تعني النظام التيوقراطي السائد في القرون الوسطي ولكنه حكم مقيد بحاكمية الله فهو حكم فرعي وليس أصلي فالحاكمية لا تنفي ان يكون للبشر قدر من التشريع إذن الله أو تطبيقه بحسب متطلبات الواقع الحاضر إذا استلزم الأمر ذلك ، وهذا الأمر هو نتاج ما ورد في الكتاب والسنة وما طبق في اختيار الخليفة الأول للمسلمين (أبو بكر) حيث اعتمد في الاختيار علي البيعة والاختيار والعقد وعلى ذلك فإن ضمانات التقييد السلطة في الإسلام ضمانات شرعية مستمدة من الشريعة لا من قرارات الأغلبية وبذلك لا تكون تحت رحمة هذه الأغلبية أو من هو قادر على إعادة تشكيلها ووضعها فهي مبادئ ثابتة تفرضها الشريعة ، إذن شريعة المجتمع مقدسة ذات أحكام ثابتة غير قابلة للتغيير او التبديل بوساطة أي أداة من ادوات الحكم، فهي مبادئ ثابتة تفرضها الشريعة وتتأسس على العقيدة وتلتزم بالأخلاق.

ثانياً: أن النتيجة الأهم في اعتقاد الباحث تتحدد من دراسة العلاقة بين الحاكمية والجاهلية وكيف ان هذا المفهوم خرج عن إطارهما فالجاهلية عند قطب تمثل لديه الانحراف عن النهج الإسلامي سواء تم ذلك في الماضي أو

امتد إلي الحاضر وهذا الحكم امتد إلي الحركات الإسلامية المعاصرة التي حكمت على دولة بدولة الطواغيت حتى الولاء لهذه الأنظمة كفر وكذلك الحال لمفهوم الحاكمية حيث شار على منهج الخوارج في استخدامه للكلمة البراقة في وجه (على رضي الله عنه) حين قالوا لا حكم إلا لله فرد عليهم من فوق المنبر كلمة (حق يراد بها باطل) والباطل هنا السياسة والكرسي. وفي اعتقادي أن ما يقدمه الخطاب الإسلامي السياسي من سيد قطب المودودى، اليوم من تأويل واجتهادات وتفسيرات التي يلبسها العباة الدينية تكمن فيها الخطورة على الدين.

فأصحاب هذا الاتجاه يعتقدون أن المعارضة لآرائهم هي معارضة للدين وهذا هو الخلط بين ما هو ديني وما هو بشري.

ثالثاً: إن موضوع الحاكمية في حاجة إلي دراسة نقدية في المستقبل حيث أن المعلومات المتاحة والمعلنة عند الحركات الدينية تختلف من يحث التطبيق والممارسة وهذا قد يكون لأسباب ذاتية وهو ما تتعرض له الحركات الدينية من اضطهاد من قبل الحكومات أو لأهداف ودوافع باطنية تخص الجماعة ذاتها، لهذا فإن الباحث يري ان قراءة الدين بهذه الصورة لا تخدم الإسلام ولا حتى الحركات الإسلامية ذاتها.

رابعاً: أن غياب الحوار والممارسة الديموقراطية داخل المجتمعات ذات الأحزاب الدينية والعلمانية وعدم وجود قواسم مشتركة بينها قد ادي إلى الصراع الذي تحول إلى ممارسات وأعمال اتسمت بالعنف واتخاذ مواقف متطرفة كل

ضد الآخر وأصبحت حالة المجتمع مقترنة بالفوضي والقلق والتقوقع حول الذات مع أن الإسلام رسالة السلام إلى الإنسان في كل مكان في العالم.

وعلى هذا أقام الإنسان الحضارة الجديدة التي استهدفت سعادة الإنسان في المقام الأول حتى يكون في مقدروه النهوض بأعباء الحياة ومتطلباتها وينبذ كل سبب من اسباب الخلاف التي تؤدي إلى افساد المجتمع بكامله وهو الذي جاء به الإسلام من أجل إصلاحه وإقامة النظام العالمي الجديد في ظل الأخوة الإنسانية.

ومن هنا نلخص أن الإسلام قد أقر مبدأين منذ الوهلة الأولي وهما الشمولية والأخوة الإنسانية وهذا الأمر يتناقض مع أفكار الحاكمية عند المودودى وقطب الذي يكفر من يخالفه في الرأي إن تلك الأفكار كان لها أسباب منها: –

١. الغلو في الدين وتفسيره لأسباب سياسية ومصلحية.

٢. توظيف الدين بغرض إخراج الأنظمة السياسية عن الحكم والحل محلها.

٣. رفض التعايش مع الآخر وعدم التعامل معه بحجة أن الإسلام لا يقر ذلك.

٤. احتكار السلطة في أغلب البلدان العربية والإسلامية من خلال الأحزاب والقبائل قد ادي إلي ظهور الحركات الرافضة ومن ضمنها الحركات الإسلامية التي استخدمت الدين لأبعادها.

٥. انعدام الحرية لأفراد وممارسة العنف كان من ضمن الأسباب التي أدت إلي هذا الفكر.

٦. الفوارق الكبيرة بين الأغنياء والفقراء وانتشار البطالة كانت من الدوافع لانتشار هذا الفكر عند أبناء الطبقات الاجتماعية الفقيرة.

٧. الضغوط الخارجية المدفوعة بالحقد على الإسلام والمسلمين وما تعرضت له الديانة الإسلامية من القتل والخراب قد ولد هذه الحركات وقد ألتف حولها العديد من الشباب كرد فعل على تطاول القوة الغربية.

وبناء على هذه الإشكاليات السابقة فإن الباحث يرى أن معالجة الموضوع تكمن فى التأكيد على النقاط التالية:

أ- إن مهمة بناء المجتمع السليم الخالى من الأمراض النفسية والاجتماعية يتطلب مشاركة الدعاة والعلماء والفقهاء والمدرسين والباحثين والمثقفين وليست مهمة الحاكم الذى يملك البطش بالغلاة والمتطرفين بل هى قضية كل قادر من الأمة على المشاركة والتحريض لأجل بناء مجتمع سليم.

ب- الاعتقاد الصحيح الذى كان عليه أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم والتابعون والأئمة المجتهدون وهو ما جاء فى كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم مع الإيمان الجازم والتصديق الكامل لله تعالى وبصفاته دون تشبيه ولا تمثيل ولا تأويل ولا تعطيل وبالملائكة والكتب والرسل واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره، وأن يكون هذا الإيمان على ما كان عليه سلف هذه الأمة.

ج- الفقه فى الدين على منهج الأئمة والمجتهدين الذين تلقوا الشريعة المطهرة من كتاب الله تعالى، ومن سنة رسوله صلى الله عليه وسلم.

د- التحاكم إلى شرع الله تبارك وتعالى فإن هذا ما تفتقر إليه الأمة فى هذا العصر المفتون والمشحون بالمفاتن والشهوات والمفسدات وهذا ما يتدرع به أهل الغلو والتطرف إلى الدعوة إلى مناهجهم، إن المسلمين لا يتحاكمون إلى الشرع الحنيف فى خصوماتهم ونزاعاتهم فتتحاكم إلى الشريعة الطبيعية القرآن والسنة ضمان لقفل الباب على أصحاب تلك الحركات.

هـ- بناء الشخصية الإسلامية لدى أفراد الأمة رجالها ونسائها من خلال إعادة ترتيب المجتمع من خلال وسائل التنشئة المختلفة.

لهذا فإن الباحث يري العودة إلي قيم الإسلام الصحيحة التي تؤكد على نظام الشورى والمساواة والعودة إلي القوانين الطبيعية التي حددت العلاقة بين الإنسان وأخيه الإنسان قبل ظهور الطبقات وأشكال الحكومات حتى نتمكن من بناء مجتمع العدالة والمساواة بين الجميع وتتعزز الحرية هدف الإنسان وغايته.

المصادر والمراجع

– القرآن الكريم

أولاً: مصـــــادر أبو الأعلى المودودى:

١– المودودى، أبو الأعلى: الحكومة الإسلامية، دار المختار الاسلامي ط١ ١٣٩٦هـ ١٩٧٦م.

٢– المودودى، أبو الاعلى: الخلافه والملك، دار القلم، الكويت، ط١ ١٣٩٨هـ ١٩٧٨م.

٣– المودودى، أبو الاعلى: الاسلام في مواجهة التحديات المعاصره، تعريب احمد خليل الحامدي، ط٤، ١٤٠٠هـ ١٩٨٠م.

٤– المودودي، أبو الأعلى: الاسلام والجاهليه، القاهره، مكتبة التراث العربي، ١٩٨٠م.

٥– المودودى، أبو الاعلى/ الاسلام والمدينة الحديثه، دار السعوديه للنشر والتوزيع، ط٩، ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م.

٦– المودودي، أبو الاعلى: المصطلحات الأربعة في القرآن، الإله، الرب، العباده، الدين، القاهرة، دار التراث العربي ط ١، ١٩٨٩م.

٧– المودودى، أبو الاعلى: تدوين الدستور الاسلامي، القارئ العربي ط١، ١٤١١هـ ١٩٩١م.

٨– المودودى، أبو الاعلى، قضية كشمير المسلمه، دار القلم للنشر والتوزيع، ط٢ ١٤٠٧٨. ١٩٨٧م.

٩- المودودى، أبو الاعلى، مبادئ الحكم في الاسلام، البشير للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت.

١٠- المودودى، أبو الاعلى: منهاج الانقلاب الاسلامي، دار السعوديه للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٠٧ هـ ١٩٨٧م.

١١- المودودي، أبو الأعلى: موجز تاريخ الدين واحيائه، ترجمة محمد عاصم، جده، دار السعوديه للنشر والتوزيع ، ط١ سنة ١٩٨٥م.

١٢- المودودى، أبو الأعلى: نحن والحضارة الغربية، دار السعوديه للنشر والتوزيع ط١ ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م.

١٣- المودودى، أبو الأعلى: نظرية الاسلام وهديه، دار الفكر، القاهرة، ط١ ١٩٦١م.

١٤- المودودى، أبو الأعلى وآخرون: الجهاد في سبيل الله منشورات الاتحاد العالمي للمنظمات الطلابية ١٩٧٠ ، دون ذكر مكان الطبع.

١٥- المودودي، أبو الأعلى: واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، ترجمة محمد عاصم، الحداد، جده، الدار السعوديه للنشر والتوزيع ١٩٨٥م.

ثانياً: مصـــــادر حسن حنفي:

١- حنفى حسن التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم مكتبة الانجلو المصريه، القاهرة، ط٣، ١٩٨٧م.

٢- حنفى حسن: الحركات الدينيه المعاصره، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٨٨م.

٣- حنفى حسن: الدين والتحرر الثقافي، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٨٨م.

٤- حنفى حسن: الدين والتنمية القومية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨م.

٥- حنفى حسن: الدين والثقافة الوطنيه، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٨٨م.

٦- حنفى حسن: الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع "عبده غريب" ١٩٩٨م.
٧- حنفى حسن: الدين والثورة دار قباء للنشر والتوزيع ط١ سنة ١٩٩٨م.
٨- حنفى حسن: الدين والنضال الوطني، مكتبة مدبولي القاهرة ١٩٨٨م.
٩- حنفى حسن: الأصولية الاسلامية، مكتبة مدبولي، القاهرة ، ١٩٨٨م.
١٠- حنفى حسن: اليسار الاسلامي والوحدة الوطنيه، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٨٨م.
١١- حنفى حسن: اليمين واليسار في الفكر الديني، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٨٨م.
١٢- حنفى حسن: جذور التسلط وآفاق الحرية، مكتبة الشروق الدوليه ط١، ١٤٢٥هـ ٢٠٠٥م.
١٣- حنفى حسن: حصار الزمن الحاضر "اشكالات" مركز الكتاب للنشر ط١، ٢٠٠٤م.
١٤- حنفى حسن ومحمد الجابري: حوار المشرق والمغرب، تقديم جلول الفيصل، مكتبة مدبولي، ١٩٩٠م.
١٥- حنفى حسن: دراسات فلسفية، مكتبة الانجلو المصريه، القاهرة ط١ ١٩٨١م.
١٦- حنفى حسن: في فكرنا المعاصر، دار التنوير للنشر بيروت ١٩٨٣م.
١٧- حنفى حسن: مقدمه في علم الاستغراب، القاهرة، الدار الفنيه ١٩٩١م.
١٨- حنفى حسن: من العقيدة إلى الثوره الايمان والعمل والإمامة، مدبولي القاهرة ١٩٨٨م.

١٩- حنفى حسن: من النص الى الواقع ج١ تكوين النص، مركز الكتاب للنشر ط١، مدينة نصر سنة ٢٠٠٤م.
٢٠- حنفى حسن: هموم الفكر والوطن، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ط٢، ١٩٩٨م.

ثالثاً: مصـــــادر سيد قطب:

١- قطب سيد: الاطياف الاربعة، لجنة النشر للجامعيين، القاهره ١٩٤٥م.
٢- قطب سيد: الاسلام والسلام العالمي، دار الشروق، ط٧، ١٤٠٣، ١٩٨٣م.
٣- قطب سيد: الاسلام ومشكلات الحضارة، دار الشروق ط٩، ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م.
٤- قطب سيد: العدالة الاجتماعية في الاسلام، دار الشروق، بيروت ط٦، ١٩٧٩م.
٥- قطب سيد: المستقبل لهذا الدين، دار الشروق، ط١٥، ١٤٢٢-٢٠٠١م.
٦- قطب سيد: تفسير سورة الشورى، دار الشروق، ط٢، ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م.
٧- قطب سيد: دراسات اسلاميه، دار الشروق، ط١، ١٤٢٢- ٢٠٠٢م.
٨- قطب سيد: طفل من قرية، دار الشروق ط١، ١٩٧٣م.
٩- قطب سيد: في التاريخ منهاج وفكره، الطبعه السابعة، دار الشروق ١٩٨٧م.
١٠- قطب سيد: في ظلال القرآن، دار الشروق، ط٣٥، ١٤٢٥هـ ٢٠٠٥م.
١١- قطب سيد: لماذا أعدموني: الشركه العربية السعوديه للأبحاث والتسويق، د.ت

١٢- قطب سيد: معالم في الطريق، دار الشروق، بيروت، ط١١، ١٩٨٧م.
١٣- قطب سيد: معركة الإسلام والرأسمالية، دار الشروق، بيروت ١٩٧٩م.
١٤- قطب سيد: معركتنا مع اليهود، دار الشروق ط١، ١٩٨٩م.
١٥- قطب سيد: مقومات التصور الاسلامي، دار الشروق، ط٢١، ١٤٠٧-١٩٨٧م.
١٦- قطب سيد: مهمة الشاعر في الحياة، دار الشروق، القاهرة بدون تاريخ.
١٧- قطب سيد: نحو مجتمع اسلامي، دار الشروق، ط٦، ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م.
١٨- قطب سيد: هذا الدين، دار الشروق، ط١٠، ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م.

رابعاً: المعاجم والقواميس:

١- ابن منظور: لسان العرب المحيط، إعداد وتصنيف، يوسف الخياط ونديم مرعش، دار لسان العرب بيورت مجلد ١ د.ت.
٢- أبو دبوس رجب: القاموس السياسي، دار الجماهيرية للنشر والتوزيع ط١ كانون ١٤٢٥ هـ ١٩٩٦م.
٣- الأصبهاني: حسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن اعداد وإشراف محمد خلف الله، مصر، مكتب الانجلو المصريه ط١١، ١٩٧٠م.
٤- الحلبي: احمد بن يوسف عبد الدائم، عمده الحفاظ في تفسير شرف الالفاظ، دار الكتب الوطنيه بنغازى ط١، ١٤٢٤ ميلاد الرسول ١٩٩٠م.
٥- الحمصاني: شريف علي بن محمد، كتاب التعريفات، دار الكتب العلميه ط١ بيروت ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م.

٦- الحنفـي، عبـد المـنعم: المعجـم الفلسـفي، الـدار الشـرقيه ط١ ١٤١٠هـ ١٩٩٠م.
٧- الزاوي: احمد الطاهر، مختار الصحاح، مصر،عيسى البابي وشركاه ط١، ١٣٨٣هـ ١٩٨٤م.
٨- الزاوي، الطـاهر أحمـد: مختـار القـاموس، طـرابلس، الـدار العربيـة للكتـاب ط٢، ١٣٩٨، ١٩٧٨
٩- الكيـالي عبـد الوهـاب وآخـرون: الموسـوعة السياسـيه، المؤسسـة العربيـة للدراسات والنشر، بيروت، ط٣، ١٩٩٠م.
١٠- الكيـالي، عبد اللطيـف: الموسوعة الفلسفيه موسوعة العربيـة للدراسـات والنشر ط٢، ١٩٩٣م.
١١- المعجم الوسيط: ط٢ دار المعارف مصر ١٣٩٢، ١٩٧٢م.
١٢- بن زكريا، أبي حسن أحمد بن فارس: مقاييس اللغة تحقيق وضبط عبد السلام ط٢ ١٩٨٩ ١٩٦٩ شركة مكتبات مصطفى البابي.
١٣- بن يعقوب، محمد الدين محمد: قاموس المحيط للفيروابادي ج٤.
١٤- زيادة محسن: الموسوعة الفلسفيه العربية، ط١ ١٩٨٦ المعهد العربي.
١٥- صليبا، جميل المعجم الفلسفي: دار الكتاب اللبناني ط١، ١٩٧٠م.
١٦- معجم اللغة العربية: معجم الفاظ القرآن الكريم ١٣٩٠هـ ١٩٧٠م.
١٧- موسـوعة لالانـد: منشـورات عويـدات، تعريـب خليـل احمـد خليـل ط١، ١٩٩٦م.

خامساً: المـراجــع:

١- أبي الحديد، شرح منهج البلاغه، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، القاهرة، مصطفى البابي الحلبي ١٣٨٥، ١٩٦٥م
٢- إبراهيم، سمير عبد الحميد، المودودي فكره ودعوته ، دار الانصار د.ت
٣- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، بيروت، دار صادر ١٣٨٥هـ ١٩٦٥م
٤- ابن تيميه، كتاب الايمان القاهرة، مكتبة القيمه للطباعة والنشر والتوزيع ط١ د.ش
٥- ابن تيميه، منهاج السنه، تحقيق د. محمد سالم رشاد ط١ سنة ١٣٢١هـ
٦- ابن جرير، الطبري، تاريخ الامم والملوك بيروت مؤسسة الرسالة د.ت
٧- ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، القاهره، دار الريان للتراث ١٤٠٧، ١٩٨٧م
٨- ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة ط ناجي والحاني ١٣٢١هـ
٩- ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون دار القلم، بيروت، ط٤، ١٩٨١
١٠- ابن سعيد سعيد، دار السياسة، الفقه والحداثه، بيروت ط١، ١٩٨٢
١١- ابن عاشور، محمد الطاهر: جامع البيان لتأويل القرآن ، مطبعة الباب والحلبي د.ت
١٢- ابن عاشور، محمد الطاهر، نقد علمي لكتاب الاسلام وأصول الحكم، القاهرة ١٩٢٥م
١٣- ابن قتيبه، الإمامة والسياسة القاهرة ط١ ١٩٦٣م
١٤- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار مصر للطباعة، د.ت

١٥- أبو الخير، عبد الرحمن، ذكريات مع جماعات المسلمين ، الكويت، دار البحوث العلميه ١٩٨٠

١٦- أبو بركات، عبد الله بن احمد، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، القاهرة، دار السلام د.ت

١٧- أبو زهرة محمد، ابن تيميه وعصره، دار الفكر العربي د.ت

١٨- أبو زيد نصر حامد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر والتوزيع ط١ ١٩٩٤م

١٩- أبو سيف، الماوردي، عصره وفكره، القاهره، مكتبة سعيد رفعت ط١ ١٩٦٠م

٢٠- أبو طالب، صوفي حسن، تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية، دار النهضة العربية، جامعة القاهرة ط٤ ١٤١٦هـ ١٩٩٥م

٢١- أبو طالب، صوفي حسن، دروس في المجتمع العربي، القاهرة دار النهضة العربية ١٩٦٩م

٢٢- ابودبوس، رجب مسألة الحكم في الاسلام، دار الجماهيرية للنشر والتوزيع ط١ كانون ١٤٢٥هـ ١٩٩٦م

٢٣- أبو حنيفه، كتاب الفقه الاكبر، القاهرة ، مكتبة صبيح د.ت

٢٤- ادريس احمد المودودى صفحات من حياته وجهاده، المختار الاسلامي ط١ ١٤٠٠هـ ١٩٧٩م

٢٥- اطفيس، شرح عقائد التوحيد، عمان، وزارة التراث القومي والثقافة ١٩٨٢/١٤٠٣

٢٦- الاشعري، مقالات الاسلاميين واختلاف المحليين ط٣ ، بتحقيق محمد محي الدين ط١ ١٩٥٠ مكتبة النهضة المصرية.
٢٧- الاصفهاني، حلية الاولياء وطبقات الاصفياء ج٦ دار الكتب العلميه، بيروت
٢٨- الاغا، علي محمد ، الشورى والديمقراطية، بحث مقارن في الأسس والمنطلقات ط١ ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م
٢٩- الايجي، نصر الدين، المواقف المغرب، طبعة الفاسى، المغرب ١٩٧٠
٣٠- البخاري، أبو عبيده محمد بن اسماعيل، دار الاحياء للتراث العربي د.ت
٣١- البريدي، اشرف الدين صاعد الحدود والعقائد في شرح الالفاظ ، المصطلحه من المتكلمين من الامامية، ت حقيق حسن علي محفوظ مطبعة المعارف، بغداد ط١ ١٩٧٠
٣٢- البغدادي، الفرق بين الفرق، دار الافاق الجديدة، بيروت، ١٩٧٨
٣٣- البكر، محمد عبد الرحمن، السلطة القضائية وشخصية القضاء في النظام الاسلامي، ا لزهراء للإعلام العربي، ط١ ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م
٣٤- البنا، جمال ، الاسلام دين وامه وليس دين ودوله ،دار الفكر الاسلامي ، ٢٠٠٣م
٣٥- البهنساوي، شبهان حول الفكر الاسلامي المعاصر، المنصورة، دار الوفاء للطباعه ط٤ ١٤١٢هـ ١٩٩١م
٣٦- البهنساوي، سالم، الحكم وقضية تكفير المسلم، دار الانصار ط١ ١٩٧٧م
٣٧- الترمذي، محمد بن عيسى، الجامع الصحيح تحقيق إبراهيم عطية عوض ومصطفى الحلبي ط١ ١٣٨٢هـ ١٩٦٢م

٣٨- الجابري، محمد عابد، نقد العقل العربى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٣ ١٩٨٢م
٣٩- الجزائري نعمة الله: الانوار النعمانية مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ط٤، ١٩٨٤م
٤٠- الجندي أنور، اضواء على الادب العربي المعاصر، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر القاهرة، ١٣٨٨هـ ١٩٦٨م
٤١- الجويني ، غياث الامم في ثيات الظلم، دار العلم ط١ ١٤٠١هـ
٤٢- الحسيني، اسحاق موسى، الاخوان المسلمون كبرى الحركات الحديثه،دار بيروت للطباعة والنشر ط٢ ١٩٥٥م
٤٣- الحلبي، جمال الدين يوسف، الالفين في امامة امير المؤمنين تقديم حسن الاعلمي، بيروت، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات ١٩٨٢م
٤٤- الخالدي، صلاح عبد الفتاح، سيد قطب الاديب الناقد والداعية المجاهد، دار القلم دمشق ط١ ١٤٢١هـ ٢٠٠٠م
٤٥- الخالدي، صلاح عبد الفتاح، سيد قطب الشهيد الحي، مكتبة الاقصى ط١ ١٤٠١ ١٩٨٠
٤٦- الخناس، عبد اللطيف، الاحزاب الماركسيه في تونس، المسألة القومية لسنة الخامسة العدد ٥٢ ، كانون الثاني يناير ١٩٨٩
٤٧- الخياص، عوض عبد الله، سيد قطب الاديب الناقد، ط١ ١٩٨٣م مكتبة المنار.

٤٨- الدريني، فتحي الحاكميه بين أهل الدعوة والقانون، ندوة التيارات الإسلامية المعاصره في الوطن العربي، مالطا، المركز الاسلامي، ١٥- ١٩ يونيو ١٩٨٦ منشورات رسالة الجهاد.
٤٩- الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، ج ١ مكتبة مصر للطباعة د.ت
٥٠- الزبير، عروس، مفهوم الحاكميه بين العقديه السياسيه في خطاب الحركة السلفيه، الجزائر، كتاب قضايا فكريه على مشرف ٢١ العدد ط١ ١٩٩٥م
٥١- الساداتي، احمد محمود ، تاريخ الدوله الاسلامية وحضارتها، دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٩م
٥٢- السالوسي، احمد علي، العقائد الاماميه عند الشيعه الاثنى عشر دار الاعتصام ط١ ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م
٥٣- السبكي تاجي الدين، ابن ناصر السبكي ،طبقات الشافعيه الكبرى ط١ لبنان دار المعرفه للطباعة والنشر والتوزيع د.ت
٥٤- السعيد، رفعت ، الارهاب المتاسلم ج١ جماعة الاخوان المسلمين دار اخبار اليوم قطاع الثقافة ط٢ ، ٢٠٠٤م
٥٥- السعيد، رفعت ، تيارات السياسة في مصر ، الماركسيون، الاخوان المسلمون ، الناصريون، الامل للطباعة والنشر سنة ٢٠٠١م
٥٦- السعيد، رفعت ، محاولة البحث عن مساحات الاختلاف بين حركات التأسلم السياسي مجلة قضايا معاصره كتاب ١٤ لسنة ١٩٩٣
٥٧- عفاف لطفي، تجربة مصر الليبرالية ترجمة عبد الحميد سليم ، مركز العربي للدراسات والنشر القاهرة ١٩٨١

٥٨- الشرقاوي محمد عبد الله، الامام مكتبة الزهراء القاهرة ط٢ ١٤٠٩هـ ١٩٨٩م

٥٩- الشريف، ماهر اجتهادات في تجديد الفكر الماركسي العربي، مركز البحوث العربية اليسار العربي وقضايا المستقبل مكتبة مدبولي ط١ ١٩٩٨

٦٠- الشهرشاني، نهاية الاقدام في علم الكلام ، ضره وصحته الفردجيوم طبعه لندن ١٩٣٤

٦١- الطحاوي، الامام ابي جعفر ، مثن العقيدة الطحاوية طبع ونشر الرئاسة العامه لإدارات البحوث العلميه ، الافتاء والدعوة ١٤٠٤ه

٦٢- الطويل توفيق، التصوف في مصر ابان الفتح العثماني، كتبة الاداب د.ت

٦٣- الطويل توفيق، العرب والعلم في العصر الاسلامي الذهبي القاهرة د.ت

٦٤- العسفلا الفوزان، صالح، عقيدة التوحيد ، ناصر القسطاوي د.ت

٦٥- العشماوي، محمد سعيد، الاسلام السياسي ، سينا للنشر ط٢ يناير ١٩٨٩

٦٦- العظم، يوسف رائد الفكر الاسلامي المعاصر سيد قطب، دار القلم ١٤٠٠ه ١٩٨٠م

٦٧- العمري وميض رمزي بن صديق، فقه الامام علي، مناهج السلف الصالح تقديم عمرو سليمان، الاردن دار النفائس للنشر والتوزيع ط١ ١٤١٨هـ ١٩٩٨

٦٨- الغزالي ، زينب ، ايام من حياتي، دار الشروق ط٦ بيروت ١٩٨٩

٦٩- الغزالي، أبي حامد محمد، الاقتصادي في الاعتقاد، تقديم ابراهيم الكاه وحسن آتامي كلية الهبات جامعة انقرة ١٩٦٢

٧٠- محمد ال كاشف الغطاء، اصل الشيعه وأصولها، بغداد ط٣ ١٩٨٨م
٧١- الغويل، سليمان صالح، الدوله القومية، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر ط٢ ١٤٢٥هـ
٧٢- القاذفي، معمر، الكتاب الاخضر المركز العالمي للدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر ط٥
٧٣- القاضي، عبد الجبار المغني، في أبواب التوحيد والعدل الجزء المثمر العشرين الامامة، الدار المصريه للتأليف والترجمة د.ت
٧٤- القرضاوي، يوسف الايمان والحياة ، مكتبة وهبه ط١ ١٤١٦-١٩٩٦م
٧٥- القرضاوي، يوسف، السياسة الشرعيه في ضوء نصوص الشريعة ومعاصريها، مكتبة وهبة ط١ ١٤١٩-١٩٩٨م
٧٦- القرضاوي، يوسف، الصحوة الإسلامية بين الصحوة والتطرف، دار الشروق ط٢
٧٧- الكافي، مرآة العقول، في شرح أخبار الرسول الشرح الكافي ،دار الكتب الاسلامية ط٢ ١٤٠٤هـ
٧٨- الكواكبي، عبد الرحمن، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد ط٢ دار القرآن الكريم د.ت
٧٩- الماوردي، الاحكام السلطانيه للولايات الدينيه، شركة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ط٣ ١٣٩٣هـ ١٩٧٣م
٨٠- المجذوب محمد، علماء ومفكرين عرفناهم، دار الاعتصام ج٢ ط١ ١٩٨٦

٨١- المصري، جمال عبد الله محمد: حاضر العالم الاسلامي وقضاياه المعاصره مجلد (١) ج١ مطابع الجامعة الاسلامية بالمدينة المنوره ط١ ١٤٠٧، ١٩٨٧م

٨٢- المظفر محمد رضا، العقائديه الامامية، تحقيق محمد المهدي بيروت دار الحمراء ١٩٨٢م

٨٣- المغربي، كريمان محمود ابراهيم، الاخوان المسلمين من حسن البنا الى سيد قطب القاهره ١٩٧٩م.

٨٤- الندوي، أبو الحسن: التفسير السياسي للإسلام في مرآة كتابات الاستاذ أبو الأعلى المودودي وسيد قطب القاهرة، دار الافاق، ١٩٨٠

٨٥- الندوي، مسعود، نظره اجماليه في تاريخ الهند وباكستان، لجنة الشباب المسلم ط٢ ١٩٧٢م

٨٦- النمر عبد المنعم، تاريخ الاسلام في الهند المؤسسه الجامعية للدراسات دار النشر والتوزيع ط١ ١٩٨١

٨٧- النمير ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ج٩ سعيد أحمد عرابى د.ت

٨٨- النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، تحقيق ابراهيم عطوي، عوض نصر مصطفى البابي وشركاهط١ ١٣٨١ هـ ١٩٦٢م

٨٩- الوكيل محمد السيد، كبرى ا لحركات الإسلامية من القرن الرابع عشر الهجري المنصورة دار المجتمع للنشر والتوزيع ط١ ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م

٩٠- امام عبد الفتاح امام، توماس هوبز، فيلسوف العقلانية، دار التنوير للطباعة والنشر ط١ ١٩٨٥م

٩١- امام عبد الله امام، حكايات عن عبد الناصر، دار الكتب القاهرة ١٩٧١م

٩٢- امام عبد الله امام، عبد الناصر والإخوان المسلمين، دار الموقف العربي ط٢ القاهرة ١٩٨٦م

٩٣- بركات سليم، المجتمع العربي المعاصر، المركز دراسات الوحدة العربية بيروت ١٩٨٤

٩٤- بلقريز، عبد الاله، الدوله في الفكر الاسلامي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية ط٢ لسنة ٢٠٠٤م

٩٥- بن الربيع أحمد محمد سلوك، المالك في تدبير الممالك ط صابر الكردي ١٣٢٤/ط١

٩٦- بن جراد، عبد العزيز، العالم العربي بين نقل الخطاب وصدمة الواقع نقله للعربية صالح بالحاج، ديوان مطبوعات جامعية الجزائرية د.ت

٩٧- بن هشام، محمد بن عبد الملك، السيرة النبوية لابن هشام، مكتبة القيمه ط١ د.ت

٩٨- تامر عارف، الإمامة في الاسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، مكتبة النهضه بغداد د.ت.

٩٩- حموده، عادل سيد قطب من القرية الى المشنقه، سينا للنشر ط٣ ١٩٩٠

١٠٠-خالد محمد خالد، الدولـه الإسلامية دار ثابت للنشر والتوزيع ط١ ١٤٠١هـ ١٩٨١م

١٠١-خلف الله محمد احمد ، مفاهيم قرآنيه، عالم المعرفه، المجلس الوطني للثقافة والآداب ط١ سنة ١٩٨٤م

١٠٢-خلف الله محمد احمد، الصحوة الإسلامية في مصر في الحركات الإسلامية المعاصره في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ١٩٨٧.

١٠٣-خلف الله محمد احمد، تكوين تاريخ لمفاهيم الامة الوطنية والقومية والدولة والعلاقة بينها بالقومية العربية الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨١م

١٠٤-دياب محمد حافظ ، سيد قطب والخطاب الايدولوجيا، دار الثقافة الجديه ط١، القاهرة د.ت

١٠٥-دياب محمد عبد الحكيم، الناصريه الفكر والممارسة بيروت ط٢ ١٩٧٥م

١٠٦-رضا محمد رشيد، الخلافه والإمامة العظمى، الزهراء للإعلام العربي ط١ ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م

١٠٧-رفعة كمال، الناصريون؟ نعم القاهرة، الثقافة العربية ط١ ١٩٧٦

١٠٨-زكريا فؤاد، الحقيقة والوهم في الحركات الدينيه المعاصره، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع ط١ ١٩٨٦م

١٠٩-زينو محمد بن جميل، مختصر اركان الاسلام والإيمان من القرآن والسنة د.ت

١١٠-سعد احمد صادق، صفحات من اليسار المصري في اعقاب الحرب العالميه الثانيه ١٩٤٥-١٩٤٩ مع مقدمه تحليليه بقلم د. عبد العظيم رمضان مكتبة مدبولي ١٩٧٩

١١١-سليم عمر عبد المنعم، كتاب الايمان، دار الضياء ط١ ١٤٢٣هـ ٢٠٠٢م
١١٢-شادي صلاح، الشهيدان حسن البنا وسيد قطب، دار الوفاء ط٤ ١٩٦٩
١١٣-شريف ماهر، اجتهادات في تجديد الفكر الماركسي العربي، مركز البحوث العربية اليسار العربي وقضايا المستقبل مكتبة مدبولي ط١ ١٩٩٥
١١٤-صالح أمير محمد، العرب والإسلام، من البعثه النبوية حتى الخلافه الأموية مكتبة النهضة، الشروق، جامعة القاهرة ط١ سنة ١٩٨٤
١١٥-صبحى أحمد محمود، نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثنى عشر، دار النهضة العربية، ١٤١١هـ- ١٩٩١م.
١١٦-ضيف نشأت عبد الجواد، ظاهرة تكفير وموقف اهل السنه منها ، مطابع الأوفست ط١ ١٤١٥هـ ١٩٩٥م
١١٧-طعيمه صابر، العقائديه للإمامة، مطبعة مدبولي، ط١ ، ٢٠٠٤م
١١٨-عبد الحميد علي عبد المنصر، الايمان كما يصوره الكتاب والسنة، الكويت، دار البحوث ، ط١ ١٣٩٨هـ ١٩٧٨م
١١٩-عبد الحميد متولي، أزمة الفكر السياسي الاسلامي في العصر الحديث، القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٨م
١٢٠-عبد الرزاق علي، الاسلام وأصول الحكم، تحقيق محمد عماره، المؤسسه المصريه العامه للنشر القاهرة ١٩٦٤

١٢١- عثمان محمد فتحي، من اصول الفكر السياسي الاسلامي، مؤسسة الرسالة ط٢ بيروت ١٩٨٤

١٢٢- عمارة محمد، الدولة الاسلامية بين العلمانيه والسلطة الدينيه، القاهرة، دار الشروق.

١٢٣- عمارة محمد، أبو الأعلى المودودي والصحوة الاسلامية، دار الشروق ط١ ١٤٠٧هـ -١٩٨٧م

١٢٤- عمارة محمد، الصحوة والتحدي الحضاري بيروت دار الشروق ط٢ ١٤١٨هـ ١٩٩٧م

١٢٥- عمارة محمد، الفريضة الغائبة: عرض وحوار دار ثابت القاهرة ١٩٨٢م

١٢٦- عمارة محمد، اليقظة الاسلامية الحديثه، دار الهلال ، القاهره ١٩٨٢م

١٢٧- عمارة محمد، تيارات اليقظة الاسلامية الحديثة، دار الهلال ط١ ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م

١٢٨- عمارة محمد، سقوط الغلو العلماني، دار الشروق ط١ ١٤١٦هـ ١٩٩٥م

١٢٩- عمارة محمد، مقالات الغلو الديني واللاديني، مكتبة الشروق الدوليه ط١ ١٤٢٤هـ ٢٠٠٤م

١٣٠- عودة عبد القادر، الاسلام بين جهل ابنائه وعجز علمائه، دار القرآن الكريم للعناية بالطباعة والنشر علومه للاتحاد الاسلامي للمنظمات الطلابية ط١ ١٣٦٧-١٩٧٧م

١٣١- عودة عبد القادر، المال والحكم في الاسلام، المختار الاسلامي، ط٥ ١٣٩٧ ١٩٧٧م
١٣٢- عوده عبد القادر، الاسلام وأوضاعنا السياسية، مؤسسة الرسالة بيروت د.ت
١٣٣-فهمي مصطفى أبوزيد، النظريه العامة للقومية العربية، منشأة المعارف الاسكندرية ط١ ١٩٦٦م.
١٣٤-فياض عبد الله، تاريخ الإمامية مؤسسة الاعلمي للمطبوعات بيروت ط٢ ١٣٩٥هـ ١٩٧٥م.
١٣٥-قطب محمد، واقعنا المعاصر، مؤسسة لمدينة للطباعة، ط٣، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.
١٣٦-كشميري، سيد بشير، عبقرية الاسلام "سيد قطب" دار الفضيلة ١٩٩٤م
١٣٧-كيبل جليز، النبي والفرعون، ترجمة احمد خضر، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط١ ١٩٠٤-١٩٨٨م.
١٣٨-لويس عوض، مقالات فى النقد الأدبى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، دون تاريخ.
١٣٩-محمود جمال الدين، قضايا اسلاميه، الاجتهاد وتنوع الرأي، التكفير بلا دليل المساجد لله وحده، المجلس الاعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة ط١ ١٩٨١
١٤٠-محمود عبد الحليم، الايمان ،دار الندى ط١ ١٤١٩هـ ١٩٩٩م

١٤١-مراد سعيد، العقل الفلسفي في الاسلام عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية ط١ ٢٠٠٠م
١٤٢-مراد سعيد، الفرق بين الجماعات الدينية في الوطن العربي قديما وحديثا العين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية ١٩٩٧م
١٤٣-مراد سعيد، بحوث في فلسفة التنوير، عين للدراسات والنشر ط٣ ١٩٩٧
١٤٤-مراد سعيد، مدرسة البصرة الاعتزالية، القاهرة ط١ مكتبة الانجلو المصريه ١٩٩٧
١٤٥-مظفر رضا محمد، عقائد الامامية، دار الحوار بيروت ط٨ ١٩٨٨م
١٤٦-معروف نايف، الخوارج في العصر الأموي، بيروت، دار الطليعة ط٤ ١٩٩٤م.
١٤٧-معينه، أحمد جواد، الشيعه في الميزان، دار التعاون للمطبوعات ط٤ ١٣٩٩ -١٩٧٩م.
١٤٨-مفتاح أحمد عبد الله، نظام الحكم في الاسلام بين النظرية والتطبيق، دار التوزيع والنشر الاسلامية، القاهرة ط١ ٢٠٠٣.
١٤٩-ميشيل ريتشارد، الأخوان المسلمون، ترجمة عبد السلام رضوان، مكتبة مدبولى، ط٢، ١٩٨٥م.
١٥٠-نعمان صادق شايف، قضية الخلافه الإسلامية وقضية الحكم بما أنزل الله اشراف مناع خليل، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط١، ١٤٢٥هـ -٢٠٠٤م
١٥١- هويدي، فهمي، القرآن والسلطان، دار الشروق ط٢، ١٩٨٢م.

١٥٢-يوسف السيد "تاريخ المصريين الاخوان المسلمين وجذور التطرف الديني ، الهيئة العامة المصرية للكتاب ط١ لسنة ١٩٩٩.

١٥٣-يونس شريف، سيد قطب والأصولية الاسلامية، طيبه للنشر ط١، ١٩٩٥.

سادساً: الرسائل العلمية:

١- سعد الدين علي رؤوف: رسالة ماجستير بعنوان الحرب الهندية الباكستانيه ١٩٧١/١٢/٣ جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية.

٢- رسام بركات: العلمانية من فرج انطون إلى علي عبد الرزاق، جامعة دمشق كلية الاداب رسالة دكتوراه.

٣- عبد القادر العجيلي النجار: رسالة الماجستير، تطور السلطة في الفكر الأوروبي الحديث وموقف النظريه العالميه منه، جامعة الفاتح كلية التربية طرابلس ١٩٩٥م.

٤- غسان بركات: المشروع الاجتماعي والسياسي للنهضة في فكر رافع الطهطاوي، رسالة ماجستير، كلية آداب وعلوم انسانيه للنشر.

٥- كريمان محمد ابراهيم: النشاط السياسي لجماعة الاخوان المسلمين في مصر ١٩٣٨-١٩٦٥ جامعة عين شمس كلية البنا ١٩٩٣م.

٦- محمد أحمد عبد الوهاب: الاساس التاريخي والفلسفي لمبدأ الفصل بين السلطات، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة الإسكندرية ١٩٩٧م.

سابعاً: الندوات:

١- ندوة الثقافة ومستقبل المجتمع المدنين مركز الدراسات والوحدة العربية بيروت ١٩٩٢م.

٢-ندوة التيارات الاسلامية المعاصرة، منشورات رسالة الجهاد، المركز الاسلامي مالطا ١٣-١٧ من شهر ربيع الاول ١٣٩٦ نوفمبر ١٩٨٦م، الثقافة ومستقبل المجتمع المدني، ندوة بيروت عن المجتمع المدني في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢م.

ثامناً: السجلات والدوريات:

١- الفكر السياسي، العربي، والفكر السياسي المعاصر، دراسات سياسية مجلة الانماء العربي للعلوم الإنسانية، ايلول سبتمبر تشرين الأول اكتوبر العدد ٢٢ ١٩٨١م.

٢- القذافي، معمر، السجل القومي مجلد (٣) ١٣٩١، ١٣٩٢، ١٩٧١، ١٩٧٢م.

٣- السجل القومي، بيانات وخطب القائد معمر القذافي المجلد السنوي (٤) ١٩٧٢-١٩٧٣، امانة مؤتمر الشعب العام القوانين واللوائح والقرارات.

٤- القذافي، معمر السجل القومي العدد ١١ لسنة ١٩٧٩ -١٩٨٠م.

٥- القذافي، معمر، السجل القومي ١٣٩٨، ١٣٩٩، ١٩٨٣، ١٩٨٤ م.

٦- القذافي، معمر السجل القومي المجلد السنوي، ١٩٩٣، ١٩٩٤مركز العالمي للدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر.

٧- عصر النهضة العربية، صراعات الاستقلال والتقدم "الفكر العربى" مجلة الانماء العربي للعلوم الإنسانية، يونيو حزيران اكتوبر تشرين الاول العدد ٣٩-٤٠ ، ١٩٨٥م.

٨- عالم الفكر، المجلد الرابع، العدد الأول، ابريل مايو يونيه ١٩٧٣م.

٩- كتاب قضـايا الفكـر العربـي المعاصـر علـى مشـارف القرن (٢١) العدد الخامس عشر يونيو ١٩٩٥م.

١٠-مجلة كلية أصول الدين والدعوة، العدد ١٧ مطبعة الأمانة ١٩٩٩م.

١١-مجلة قضايا معاصرة (الكتاب ١٤)، ١٩٩٣م.

١٢-مجلة الاهرام ٨ سبتمبر ١٩٦٥م.

تاسعاً: المراجع الأجنبية:

1- Ayubi, N.W. Political Islam Religion and politics in the Arab world routledge London, 1987

2- Haddad, y.y. sayyid. Qutl: Idel ogue of Islamic Revial- choueire. Y.m. Islamic fund metnelitsm printer publishers. London 1990

3- Dessouki, A.E.H. and A.S. cudi (eos) islam Nationalism and power croom Helm. London1981

4- Esposito. J.l. (ed) voices of Resurgent Islam oxford university

5- Hanafy Hassan, Religious Dialogue and revolution essaya on Judaism, christianty and islam Angla- Egyptian Bookshop Cairo 1977

6- Hanafy Hassan, Islam in the modern world- 2 vols. Angla Egyptian , bookshop Cairo, 1995

7- Henri Laoustsle califa dans Iadocrine de Rachid Rida, Beyrouth 1938.

8- Aziz Al-Zmeh (ed) Islamic law, social and N.Y. 9. 1998.

9- F. Kahane, Science. Bationalisme et laicite cerclepa risiene de laligue francaise de lensignement (1956)

10- Olivier Carre, Mystigre: lecture revolutonnair cornparsayyidqiotub Fcene musul man radical partimones islam part is cref presses de la foundation nation des science -9 1984.

Zakazeek University
Faculty of Arts
Philosophy Department

Governorship in Contemporary Islamic Thought

(Abu Al-A'la Al-Mawdodi, Sayed Kutb, Hassan Dheif)

Research for obtaining doctorate in Philosophy – Faculty of Arts

Prepared by
Abdel Khader Al-Ogali Ahmeed Al-Nagar

Supervisor
Dr. Said Morad
Islamic Philosophy Professor
Faculty of Arts – Zakazeek University

2007 – 1428